بسم الله الرحمن الرحيم

الاجـــــتهـــــاد

تعريفه وأنواعه وشروطه وحكمه

شرح كتاب (شرح مختصر الروضة) للطوفي

إعداد : صالح بن محمد الفوزان

المرحلة : الدكتوراه / الفصل التمهيدي

العام الدراسي : ١٤٢٣.١٤٢٤هـ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد ...

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم الشرعية ، إذ به يُقتدر على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وهذا جهد لا يستطيعه إلا المجتهدون ؛ لذا عني العلماء بكتاب الاجتهاد ومباحثه ، وفي الصفحات التالية أتناول بعض مسائل الاجتهاد من كتاب (شرح مختصر الروضة) لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ .

وقد اقتصر هذا البحث على المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف الاجتهاد

المطلب الثاني : أنواع الاجتهاد

المطلب الثالث : شروط الاجتهاد

المطلب الرابع : حكم الاجتهاد (مسألة التصويب والتخطئة)

حيث أشرح كلام الطوفي أولاً ثم أبين وجهة نظري ، مع مقارنة الشرح بما ذكره أبو يعلى الحنبلي في كتاب (العدة في أصول الفقه) .

وقد رجعت للطبعات التالية :

شرح مختصر الروضة للطوفي ، تحقيق الدكتور عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .

العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ، تحقيق : الدكتور أحمد بن علي سير المباركي ، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ .

وبالإضافة إلى ذلك رجعت إلى كثير من كتب الأصول للتحقق من نسبة بعض المذاهب إلى أصحابها ، كما استفدت من تعليقات وكتب شيخنا الدكتور عبد الكريم النملة خاصة إتحاف ذوي البصائر ، والمهذب في أصول الفقه .

أسأل الله التوفيق والإعانة ، والله أعلم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد .

المطلب الأول

تعريف الاجتـهاد

أولاً : تعريفه لغةً

قال : ((الاجتهاد افتعال من الجُهْد ، وبضم الجيم وفتحها : الطاقة ، وبفتحهـا فقـط : المشقة ، وهو لغةً ، أي في اللغة : بذل الجهد يعني الطاقة في فعل شاق ، وإنما وصفنا الفعل بكونه شاقاً ؛ لأن الاجتهاد مختص به في عُرْف اللغة ، إذ يُقال : اجتهد الرجـل فـي حمـل الرحى ونحوها من الأشياء الثقيلة ولا يقال : اجتهد في حمل خَرْدلة ونحوهـا مـن الأشـياء الخفيفة)) (٥٧٥/٣).

وما ذكره من معنى الجهد والاجتهاد موافق لما جاء في كتب اللغة ، فقـد عرَّفـه ابـن منظور بأنه : بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر ، كما يأتي بمعنى الجِدّ ، إلا أن أصله كمـا ذكر ابن فارس : المشقة ، فحمل الرحى الثقيلة يسمى اجتهاداً ؛ لأنه يحتاج إلى بذل الوسع فـي حمله ، ففي حملها مشقة ، وهذا بخلاف الشيء الخفيف كالخردلة ، إذ لا يحتـاج حملهـا إلـى اجتهاد ، وليس في ذلك مشقة ، فلا يسمى اجتهاداً . (ينظر : لسان العرب (جهـد) : ١٣٣/٣ ، والقاموس المحيط (جهد) : ص٣٥١ ، ومعجم مقاييس اللغة (جهد) : ص٢٢٧) .

وما ذكره الطوفي مأخوذ من الإحكام للآمدي والروضة لابن قدامة مع زيـادة وتغييـر يسير في بعض الألفاظ . (يُنظر : الإحكام بتحقيق الجميلي : ١٦٩/٤ ، والروضة :٩٥٩/٣) .

وهذا المعنى اللغوي مهم في معرفة حقيقة الاجتهاد في الاصطلاح كما سيأتي ، فمعرفة الحكم الواضح الذي لا يحتاج إلى مشقة لا يُسمى اجتهاداً ؛ إذ لا يعجز عنه أحد حتى العامي ؛ لذا اختص الاجتهاد بالأمور الدقيقة التي تحتاج إلى إعمال الفكر ، ولا يستطيعها كل أحد ، ولذا فالمخطيء فيها معذور غير آثم ، بخلاف الشيء الظاهر الذي يأثم المخطـيء فيـه كالأحكـام القطعية ، وهذا وجه ارتباط المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي ، وإن كان المعنى اللغوي أعم من جهة أخرى أعم فهو يشمل بذل الجهد في الأمور الحسية والمعنوية ، بينما يختص التعريف الاصطلاحي ببذل الجهد في أمور معنوية خاصة كما سيأتي .

ومما سبق يتبيَّن أن ما **ذكره الطوفي من معنى الاجتهاد في اللغة صحيح يُوافق عليه ؛** وذلك لأنه يتفق مع ما قرره أهل اللغة كما في اللسان والقاموس ومعجم المقاييس وغيرها ، فهو

عرف أهل اللغة ، ويدل عليه أيضاً المعنى الاصطلاحي كما سيأتي ، إذ لا يُطلق الاجتهاد إلا على ما فيه مشقة وبذل وسع لاستخراج الحكم من الأدلة الشرعية عند **أكثر** الأصوليين .

ثانياً : تعريفه اصطلاحاً

قال : ((واصطلاحاً ، أي وهو في الاصطلاح : ((بذل الجُهد في تعرُّف الحكم الشرعي)) ، وهو معنى قوله في (الروضة) و(المستصفى) : بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع ، وقال الآمدي : هو استفراغ الوُسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحس من النفس العجز عن المزيد عليه ، وقال القرافي : هو استفراغ الوسع في المطلوب لغةً ، واستفراغ الوسع في النظر فيما فيه لوم شرعي اصطلاحاً ، قلت : وجميع ذلك متقارب إن لم يكن متساوياً)) (٣/٥٧٦) .

عرَّف الطوفي الاجتهاد في الاصطلاح بأنه : ((بذل الجُهد في تعرُّف الحكم الشرعي)) ، وقد ذكر أنه معنى تعريف الغزالي وابن قدامة ، وفيما يلي أشرح تعريف الطوفي :

((بذل)) : جنس في التعريف يشمل أي بذل ، سواءً كان بذل جُهد أم لم يكن وسواءً كان من فقيه أو غيره وسواءً كان في الأحكام أو في غيرها وسواءً كانت شرعية أو لغوية أو نحوية أو منطقية أو حسابية أو غيرها .

((الجهد)) : أي الطاقة ، وإضافة البذل إليه يدل على اختصاص الاجتهاد بما فيه مشقة وبذل طاقة ، فلا يسمى تعرف الحكم البيِّن المنصوص عليه اجتهاداً ، وعلامة بذل الجهد الإحساس بالعجز عن زيادة البحث والنظر كما هو تعبير الآمدي وغيره .

((تعرُّف)) : أي البحث ومحاولة الوصول سواءً نجح المجتهد في إصابة الهدف أو لم ينجح ، وهذا أعم من التعبير بالعلم الذي يدل على اختصاص الاجتهاد بالإصابة الفعلية ، كما أن هذا القيد يشمل فيما يظهر المعرفة القطعية والظنية ، والذي يظهر أن المراد المعرفة الظنية؛ لأن الاجتهاد لا يوصل إلى القطع ، وأما الأحكام القطعية فتعرفها بين واضح لا يسمى اجتهاداً ، فالمعنى اللغوي للاجتهاد يخرج القطع ، ولا أرى حاجة للنص على الظن والله أعلم .

((الحكم)) : الحكم في اللغة المنع ، وفي الاصطلاح : إسناد أمر لأمر نفياً أو إثباتاً ، وهذا قيد يخرج ما ليس بحكم .

((الشرعي)) : قيد يخرج الحكم غير الشرعي كالنحوي واللغوي ، والمراد بالحكم

الشرعي : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع .

ولا أوافق الطوفي على الاكتفاء بهذه القيود في تعريف الاجتهاد ؛ ذلك أنه يُفهم منه أن الاجتهاد قد يكون في الفقه و في غيره من الأحكام الشرعية كالعقائد ، مع أن الاجتهاد لا يجري في العقائد ؛ لأن الأصل فيها التوقيف والاقتصار على ما جاء في الكتاب والسنة ، فلا بد من قيد ((عملي)) ليخرج الحكم العقدي ؛ لأنه لا يتعلق بالعمل .

وكذلك فالمجتهد قد يصل إلى الحكم بدون نظر في الأدلة التفصيلية ، وعلى تعريف الطوفي يكون ذلك اجتهاداً ، فلا بد من قيد ((من دليل تفصيلي)) لبيان أن المجتهد لا يصل إلى الحكم إلا عن طريق النظر في الأدلة التفصيلة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأدلة المختلف فيها .

وبناءً على ذلك فإنني أقترح التعريف التالي : ((بذل الجهد في معرفة الحكم الشرعي العملي من دليل تفصيلي)) . وقد سبق بيان قيوده وشرحها (المهذب للدكتور النملة: ٢٣١٧/٥).

وأما ما أشار إليه من تعريف ابن قدامة والغزالي ففيه قيد (العلم) ، وقد يرد عليه أن الاجتهاد يُتوصل به إلى حكم ظني ، ولفظ (العلم) يفيد القطع ، إلا أن الظاهر أن المراد بالعلم ما يشمل القطع والظن ، ولا يدخل القطع من أجل المعنى اللغوي كما سبق ، فلم يبق إلا الظن ، ونص عبارة الغزالي كما في المستصفى : ((لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)) .

وأما تعريف الآمدي ففيه النص على الظن ، وهو المراد في تعريف الاجتهاد ويغني عنه ــ في نظري ــ المعنى اللغوي ، وأما قوله ((على وجه يُحس من النفس العجز عن المزيد عليه)) ، ففيه بيان استفراغ الوسع وعلامته ، وقد يكون إشارة إلى الاجتهاد التام كما سيأتي .

وقد علَّق الطوفي على هذه التعريفات بقوله : ((وجميع ذلك متقارب إن لم يكن متساوياً))، **وهذا لا يُوافق عليه** ، فقد ظهر الفرق بين من عرفه بالقطع أو العلم وبين من نص على الظنَّ ، إلا إن أراد أن مآل التعريفات واحد باعتبار أن الاجتهاد ليس في القطعيات ، فيكون مراد من عرفه بالعلم ما يشمل الظن ، فهذا يمكن أن يُقبل ، والله أعلم .

أما أبو يعلى الفراء في كتابه (العدة في أصول الفقه) فلم يعرض لتعريف الاجتهاد ؛ وهذا أمر معهود في كثير من كتب المتقدمين ، حيث إنهم لا يتعرضون لجميع عناصر المسألة الأصولية،بل يركزون على أهم ما فيها (كشروط الاجتهاد ومسألة التصويب والتخطئة)،أما كتب المتأخرين فقد اعتنت ببيان التعريفات وما يرد عليها من اعتراضات والأجوبة عليها ونحو ذلك.

المطلب الثاني

أنواع الاجتهاد

قال:((قوله(والتام منه)، أي : من الاجتهاد (ما انتهى إلى حال العجز عن مزيد طلب) ، الإشارة بهذا إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى ناقص وتام ، فالناقص : هو النظر المطلق في تعرُّف الحكم،وتختلف مراتبه بحسب الأحوال . والتام : هو استفراغ القوة النظرية حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب . ومثاله : مثال من ضاع منه درهم في التراب ، فقلبه برجله فلم يجد شيئاً ، فتركه وراح ، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربل التراب حتى يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه ما عاد يلقاه ، فالأول اجتهاد قاصر ، والثاني تام)) .(٣/٥٧٦).

حاصل ما ذكره أن الاجتهاد على نوعين :

الأول : الاجتهاد التام . وهو أن يبذل المجتهد غاية وسعه ويستنفد طاقته للوصول إلى الحكم الشرعي ، بحيث يرى أنه لا يمكنه بذل مزيد جهد أكثر مما بذله ، ثم قد يصل إلى مقصوده ، وقد لا يصل ، وهذا كالذي جاء بغربال للبحث عن الدرهم ، وأخذ يقلب التراب ويغربله إلى أن يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه لن يجده .

الثاني : الاجتهاد الناقص . وهو أن ينظر نظراً مطلقاً ليس فيه استفراغ للوسع والطاقة ، بل مجرد تفكير سريع في المسألة دون إعمال الفكر وكد الذهن بحثاً عن الحكم ، كمن اكتفى بتقليب التراب بالرجل في مثال الطوفي،وقد ذكر أن له مراتب،ويظهر لي أن هذه المراتب تعود مدى غموض المسألة المراد بيان حكمها أو وضوحها ، كما تعود إلى حال المجتهد من ناحية حضور العمل بحيث يريد أن يعمل بأي شيء ولو لم يستفرغ وسعه لخشية خروج الوقت مثلاً.

فالاجتهاد الناقص قد يكون بمجرد إعطاء حكم سريع من خلال ما يغلب على ظن المجتهد ، وقد يكون بعد النظر في بعض الأدلة دون استقصاء لها ، وقد يكون من خلال استقصاء الأدلة مع عدم استقصاء مذاهب العلماء فيها وما ورد عليها من مناقشة واعتراض .

ولا أوافق الطوفي وغيره ممن ذكروا الاجتهاد الناقص ؛ وذلك لأن تعريف الاجتهاد ومعناه اللغوي لا ينطبق عليه ، فليس فيه بذل للوسع واستفراغ للطاقة ، فلا يصح أن يُسمى اجتهاداً ، فالاجتهاد أمر شاق ومنصب عظيم الخطر ، ولا ينبغي إطلاقه على أي محاولة للوصول للحكم الشرعي ، إلا إذا كان ذلك في حالات طارئة ، كما إذا ضاق وقت العمل ولم يمكن المجتهد استفراغ وسعه ، ومع ذلك فلا ينبغي أن يسمى ما يصدر عنه اجتهاداً والله أعلم .

أما أبو يعلى فلم يعرض لأنواع الاجتهاد في العدة .

المطلب الثالث

شروط الاجتهاد

أولا : الشروط الإجمالية (٥٧٧/٣)

قال : ((وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام أي : طرقها التي تُدرك منها ، ويُتوصل بها إليها وهي الأصول المتقدم ذكرها ، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال والأصول المختلف فيها ، وما يُعتبر للحكم في الجملة من حيث الكمية والمقدار ، حيث يُعتبر ذلك للحكم ، أو من حيث الكيفية كتقديم ما يجب تأخيره ، وتأخير ما يجب تقديمه ؛ لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم ، فوجب اشتراطه كالقلم للكاتب والقدوم ونحوه للنجار)).

بدأ الطوفي بشروط إجمالية يمكن حصرها في شرطين :

الأول : الإحاطة بطرق دُرْك الأحكام الشرعية ، وهي الأدلة المتفق عليها (الكتاب السنة والإجماع والقياس والاستدلال) والأدلة المختلف فيها (كقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب والاستحسان وعمل أهل المدينة) ، ولا يُراد بالإحاطة حفظ جميع الأدلة الشرعية، وإنما المراد معرفة حجيتها والعلم بما يلزم منها لاستنباط الأحكام الشرعية كما سيأتي تفصيله .

الثاني : ما يُحتاج إليه في استنباط الأحكام ، ولعل مراده قواعد الاستدلال بهذه الأدلة الشرعية سواءً من حيث الكم والمقدار كما سيأتي ، أو من حيث الكيفية كترتيب الأدلة وما يتعلق بالقواعد الأصولية التي تنظِّم طرق استثمار الأحكام من أدلتها كمباحث الألفاظ ونحوها ، وهو شرط مهم لئلا يقدم ما حقه التأخير ويؤخر ما حقه التقديم ، وهذا يتضح في الترجيح بين الأدلة ، فلا يقدم الظني على القطعي مثلاً .

وتعليل احتياجه إلى هذه الأدلة : أنها الطريق لاستخراج الأحكام ، فهي كالقلم للكاتب ، فكما أن الكاتب لا يكتب بدون قلم ، فكذلك المجتهد لا يمكنه استنباط الأحكام دون الإحاطة بالأدلة وما يتعلق بها من قواعد أصولية ، **وهذا ظاهر لا يُنازع فيه .**

تنبيه : جعل الطوفي الاستدلال من الأدلة المتفق عليها ، وفصله عن القياس ؛ ولعله في ذلك يسير على طريقة الحنفية ، وإلا فالمشهور عن الجمهور أنهم لا يفصلون الاستدلال عن القياس لوجود علة تجمع بين فرعين ، أما الحنفية فيرون أنه اجتهاد ينبني على أصل الكلمة

العربية وقد لا تكون فيه أركان القياس مكتملة (الفصول للجصاص : ٢١٧/٤ مع تعليق شـيخنا الدكتور النملة) .

ويظهر لي أن الأقرب التفصيل فإذا أمكن حمل الاستدلال على القياس ببيان أركانه فهو من القياس وهو الأكثر ، وإن لم يمكن كما في بعض الأمثلة فهو من الاستدلال بالأصول ؛ ولذا قال الجصاص : ((وقد يمكن في أكثرها أن يُحمل على وجه القياس بعلة يُجمع بينها وبين الأصل ، ويكون أقطع للشغب!!)) (الفصول : ٢١٩/٤) .

أما أبو يعلى في العدة فلم يذكر شروطاً إجمالية ، وإنما ذكر شروطاً تفصيلية تأتي فيما يلي (العدة : ١٥٩٤/٥) .

ثانياً : الشروط التفصيلية(٣/٥٧٧ـ٥٨٤)

١ـ ما يتعلق بالقرآن :

قال : ((أما الكتاب فالواجب عليه أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام ، وهو قدر خمس مائة آية كما قال الغزالي وغيره ، والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر ، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر ؛ فإن أحكام الشرع كما تُستنبط من الأوامر والنواهي ، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها ، فقلَّ أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويُستنبط منها شيء من الأحكام ، وكأن هؤلاء الذين حصروها في خمس مائة آية إنما نظروا إلى ما قُصد منه بيان الأحكام دون ما استفيدت منه ، ولم يُقصد به بيانها)) .

وهذا بيان لمقدار ما يجب أن يعرفه من القرآن ، وهو ما يتعلق بالأحكام ؛ لأن ثمرة الاجتهاد الوصول إلى الحكم الشرعي ، وما ذكره في المختصر (البلبل) وهو الخمس مائة آية هو ما قرره الغزالي وتبعه عليه ابن قدامة في الروضة ، وهذا جاء بعد استقراء آيات القرآن ثم تحديد ما يمكن الاستدلال به على الأحكام .

إلا أن الطوفي لم يرتضِ هذا الحصر ؛ لأن الأحكام قد تؤخذ من القصص والمواعظ كما في شرع من قبلنا ، ثم اعتذر لمن حصرها بأنه قصد الآيات التي قُصد منها بيان الأحكام أي التي دلت بطريق المطابقة ، أما ما دل بطريق الالتزام فهو كثير لا يمكن حصره .

وأوافق الطوفي على ما ذكره من عدم الحصر ؛ لأن دلالة الالتزام باب واسع يدخل فيه كثير من آيات القرآن ، ثم إن الواقع يشهد لذلك حيث نرى بعض العلماء يستدلون بآيات لم يُسبقوا إلى الاستدلال بها مع أن ظاهرها ليس في الأحكام .

أما أبو يعلى فقد قال في صفة المفتي في العدة (١٥٩٤/٥) : ((أن يكون عارفاً بالقرآن

ناسخه ومنسوخه ، ومجمله ومحكمه ، وعامه وخاصه ، ومطلقه ومقيده ، وهو المعرفة بما قُصد به بيان الأحكام الحلال والحرام ، فأما ما قُصد به أخبار الأولين وقصص النبيين والوعد والوعيد فلا حاجة به إليه .

وإنما قلنا هذا ؛ لأنه قد يكون الأصل الذي يرد الفرع إليه من القرآن ، فإذا لم يعرفه لم يمكنه الاجتهاد فيها)) .

أما العلم بالناسخ والمنسوخ فقد ذكره الطوفي لكن بعد حديثه عن السنة ؛ لأن النسخ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة ، وهذا أدق ، حيث أعاد أبو يعلى ذكره عند حديثه عن السنة ، فكان يمكنه الاكتفاء بالحديث عن النسخ مرة واحدة بعد الكتاب والسنة كما فعل الطوفي.

أما ما أشار إليه أبو يعلى من المجمل والمحكم وبقية الأنواع فإن الطوفي ذكرها في شرط العلم باللغة والنحو ؛ لأنها من المباحث اللغوية ، وهي مشتركة بين الكتاب والسنة ؛ ولذا أعادها أبو يعلى في السنة ، وترتيب الطوفي أدق في نظري .

ثم ذكر أبو يعلى أن المراد الآيات التي قُصد منها بيان الأحكام (أي بالمطابقة) دون آيات القصص ونحوها ، وهذا يؤيد ما اعتذر به الطوفي عن من حدَّد خمس مائة آية ، إلا أن أبا يعلى لم يذكر مقداراً محدداً ، لكنه صرَّح بإخراج آيات القصص والمواعظ ونحوها ، وما اختاره الطوفي هو الأرجح في نظري كما سبق .

ثم علَّل أبو يعلى اشتراط هذا الشرط وهو أن أصل الاجتهاد قد يكون القرآن فلا بد للمجتهد من معرفته ، وهذا يشبه تعليل الطوفي في الشروط الإجمالية حيث قال : ((لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم ، فوجب اشتراطه كالقلم للكاتب والقدوم ونحوه للنجار)) .

ثم قال الطوفي : ((بحيث يمكنه استحضارها للاحتجاج بها لا حفظها ، أي : القدر المعتبر معرفته للمجتهد في القرآن الكريم لا يُشترط في حقه أن يحفظه ، وإن حفظه فلا يشترط حفظه بلفظه ، بل يكفيه أن يكون مستحضراً ، بمعنى أنه يعرف مواقعه من مظانه ليحتج به عند الحاجة إليه؛ لأن مقصود الاجتهاد ــ وهو إثبات الحكم بدليله ــ يحصل بذلك)).

هذا بيان للمراد بالمعرفة المشترطة في القرآن ، فبيَّن أنه لا يراد الحفظ ؛ لأن الحفظ لوحده غير كافٍ ، وكم من حافظ للقرآن لا يعرف كيف يصلي !! حتى إن الصبيان يحفظون القرآن ولا يعون معانيه ، لكن المراد هنا فهم الآيات والقدرة على الرجوع إليها عند الحاجة ، وهذا ما يحتاجه المجتهد .

ومع أنني أوافق الطوفي إلا أنني أرى أنه يحسن بالمجتهد أن يحفظ القرآن ؛ لأنه قد

يحتاج إلى ذلك ، والحافظ أقدر على الاستحضار والربط بين الآيات من غير الحـافظ ، ثـم لا يليق أن يُشترط معرفة المجتهد بمواقع الإجماع وتبحره في اللغة العربيـة ومباحـث الألفـاظ وغيرها من القواعد الأصولية مع ما في ذلك من صعوبة وكثرة ، ثم لا يحفظ القرآن !! .

ولم يعرض أبو يعلى لهذا الجانب بل اكتفى بما سبق نقله عنه في العدة .

٢ــ ما يتعلق بالسنة :

قال : ((قوله(وكذلك من السنة) ، أي يشترط أن يعرف من السنة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام كما يشترط أن يعرف الآيات التي تتعلق بها من القرآن ، فالكلام هنـا فـي التقـدير كالكلام هناك ، أعني أن استنباط الأحكام لا يتعيَّن له بعض السنة دون بعض ، بل قلَّ حـديث يخلو عن الدلالة على حكم شرعي . ومن نظر في كلام العلماء عرف ذلك ، نعم أحاديث السنة وإن كثرت فهي محصورة في الدواوين والمعوَّل عليه منها مشهور ...)) ثم ضـرب أمثلـة لبعض كتب السنة .

هذا هو الشرط الثاني من الشروط التفصيلية ، وهو معرفة السنة ، والمراد معرفـة مـا يتعلق بالأحكام ، وأوضح أن الكلام هنا كالكلام في القرآن من ناحية التقدير ، فـلا يـصح أن يُحدد أحاديث تسمى أحاديث الأحكام ، وتكون كافية للمجتهد ، بل كل حديث يمكـن أن يكـون دليلاً خاصة بطريق التضمن والالتزام .

ثم أجاب عن سؤال مقدَّر ، وهو أن القرآن محصور معـروف ، لكـن الـسنة غيـر محصورة ، فأجاب بأن السنة قد دُونت في الدواوين المشهورة كالصحيحين والسنن والمـسانيد وموطأ مالك ، فضلاً عن كتب أحاديث الأحكام الكثيرة .

وأما أبو يعلى فقد قال في العدة : ((ويحتاج أن يعرف من السنة جملها التـي تـشتمل الأحكام عليها ، ويعرف أيضاً المتقدم والمتأخر والناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والمجمـل والمفسر والعام والخاص للمفتي الذي ذكرناه)) .

ونلحظ أن أبا يعلى يؤكِّد أيضاً على الأحاديث التي تشتمل على الأحكام ، ولم يذكر عدداً محدداً ، فكل من أبي يعلى والطوفي ينص على أحاديث الأحكام دون تعيين ، فهما متفقان فـي ذلك ،وأما بقية الشروط فستأتي في موضعها من شرح الطوفي ؛ لأن الطوفي أخرها كما سبق .

وقد أضاف أبو يعلى بعد أن أنهى شروط الاجتهاد بعض الروايات عن الإمام أحمد فـي القدر المحدد الذي يحفظه المفتي ، حيث أوصلها الإمام في بعض الروايات إلى أربعمائة ألـف حديث ، إلا أن أبا يعلى ذكر أن هذا على سبيل الاحتياط والتغليظ في الفتوى ، كما ذكر كلامـاً

عن الإمام في صفات المفتي لم يذكرها الطوفي أتركها اختصاراً ، خاصة أن أكثرها يتعلق بالإفتاء لا الاجتهاد . (العدة : ٥/١٥٩٥-١٦٠٠) .

ثم قال الطوفي : ((ومعرفة صحة الحديث اجتهاداً) ، أي : ويشترط للمجتهد مع معرفته بأحاديث الأحكام ، إما بالاجتهاد فيه بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة مخرج الحديث ، أي : طريقه الذي ثبت به ... ، وإما بطريق التقليد بأن ينقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته كالصحيحين ... ؛ لأن ظن الصحة يحصل بذلك ، وإن كان الأول أعلى رتبة من الثاني لتحصيله من الظن أكثر)) .

تختلف السنة عن القرآن في أن أكثرها ظني الثبوت ، ومن هنا كان على المجتهد أن يتحقق من صحة الحديث الذي يستدل به ليتمكن من العمل بالصحيح منه ، وكذلك الترجيح بين الأدلة قد يكون مستنداً إلى صحة الحديث أو ضعفه ، وقد ذكر الطوفي أن لذلك طريقين :

١ــ أن يعتمد على نفسه في ذلك ، وذلك إذا كان له من الأهلية العلمية ما يؤهله لذلك ، بحيث ينظر في الرواة ، ويتأكد من ضبطهم ، ويتحقق من وجود شروط القبول وانتفاء الموانع.

٢ــ أن يعتمد على الكتب الصحيحة التي ارتضاها الأئمة كالكتب الستة ونحوها ، **ويظهر لي** أن هذا الطريق هو الأمثل في هذا العصر ، خاصة مع تدوين كتب الحديث وطباعة أكثرها طبعات محققة موضَّحة ، وإن كان الطريق الأول أكمل لمن قدر عليه .

ولم يشر أبو يعلى إلى هذا الجانب .

٣ــ المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة (النسخ):

قال : ((قوله(والناسخ والمنسوخ منهما) أي : من الكتاب والسنة ؛ لأن المنسوخ بطل حكمه ، وصار العمل على الناسخ ، فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ أفضى إلى إثبات المنفي ونفي المُثبت ، وقد اشتدت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ (ثم ذكر قصة عن علي رضي الله عنه) .

وهذا من أهم شروط الاجتهاد ، حيث يتمكن به من صحة الاستدلال بالأدلة مع الأمن من نسخها ، أما إذا لم يعرف الناسخ والمنسوخ ، فقد يستدل بآية أو حديث منسوخ دون أن يعلم ، وهذا نقص كبير في البناء العلمي للمجتهد ، وهذا مما يوافق عليه الطوفي لما لهذا الشرط من أهمية كبيرة ؛ ولذا قال علي رضي الله عنه لمن كان يقص في المسجد مع جهله بالناسخ والمنسوخ : أنت أبو اعرفوني!! ثم أخذ أذنه ففتلها ، وقال : لا تقص في مسجدنا بعد .

وقد أشار أبو يعلى إلى ذلك عند حديثه عن القرآن والسنة ، فقال : ((أن يكون عارفاً

بالقرآن ناسخه ومنسوخه)) ، وقال عن السنة : ((ويعرف أيضاً المتقدم والمتأخر والناسخ والمنسوخ)) ، أما الطوفي فقد تحدث عن النسخ في موضع واحد ، وهذا أدق في الترتيب .

ثم قال : ((ويكفيه من معرفة الناسخ والمنسوخ أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ ، يعني ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث المنسوخة من الناسخة ، والإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره لقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة (ثم ذكر أمثلة على المصنفات))) .

يشير في هذه الفقرة إلى كيفية المعرفة المشترطة في الناسخ والمنسوخ ، حيث بيَّن أنه لا يشترط أن يعرف جميع النصوص الناسخة والمنسوخة ، بل يكفيه التحقق من كون النص الذي يستدل به غير منسوخ ، مع أن أكثر النصوص محكمة لا منسوخة ، وهذا يسهل من مهمة المجتهد ، ومن أشهر من صنف في الناسخ والمنسوخ في القرآن : النحاس وابن العربي ومكي بن أبي طالب وابن الجوزي ، وفي الحديث : الشافعي وابن قتيبة وابن الجوزي بالإضافة إلى التفاسير وشروح الحديث كشرح مسلم للنووي وغيرها .

٤ـ ما يتعلق بالإجماع :

قال : ((ويشترط للمجتهد أن يعرف من الإجماع ما تقدم في باب الإجماع ككونه حجة وأن المعتبر فيه اتفاق المجتهدين وأنه لا يختص باتفاق بلد دون بلد ونحو ذلك ، ويكفيه معرفة أن هذه المسألة مُجمع عليها أم لا ، فيعلم أن هذه المسألة مما أُجمع عليه أو مما اختلف فيه ، ولا يُشترط أن يعلم الإجماع والخلاف في جميع المسائل ، ولعل هذا ينزِع إلى تجزؤ الاجتهاد على ما سيأتي إن شاء الله))

وهذا شرط اشترطه جميع من كتب في شروط الإجماع ؛ وذلك لئلا يجتهد في مسألة مُجمع عليها ، أو يستدل بإجماع ثبت انتقاضه بخلاف معتبر ، وقد أشار إلى بعض الجوانب المهمة في الإجماع ككونه حجةً واعتبار المجتهدين دون غيرهم في الإجماع ، كما أشار إلى عدم اختصاصه ببلد بعينه ، ولعله يشير إلى إجماع أهل المدينة أو الكوفة .

ثم بيَّن كيفية المعرفة المشترطة في الإجماع ، فالشرط لا يعني أن يحفظ جميع مواضع الإجماع في جميع المسائل ، وإنما يكفيه أن يعلم إن كانت المسألة التي يجتهد فيها محل إجماع أو خلاف ، وذكر أن هذا له علاقة بمسألة تجزؤ الاجتهاد ، فكأنه يميل إلى تجزؤ الاجتهاد (بل صرح به في ص٥٨٦) ؛ ولذا يرى الاكتفاء بمعرفة حال المسألة محل البحث ، ولو لم يجز التجزؤ لزمه أن يعلم جميع مواضع الإجماع في جميع المسائل .

وأوافقه على ما ذكر من أهمية الإجماع ؛ خاصة أن الواقع يشهد بكثير من المخالفات التي تعود إلى الجهل بذلك ، فقد يستدل بعض الباحثين باتفاق حكاه أحد الفقهاء ، وبعد البحث يتبين أن هذه المسألة محل خلاف ، بل قد يخالف فيها أحد الأئمة الأربعة !! وهذا يحدث ممن يستعجل في نقل الإجماع حتى من بعض الفقهاء كالنووي وابن قدامة ، وإن كان بعضهم يعبر بعبارة (لا أعلم فيه خلافاً) ، فلا ينبغي أن تؤخذ هذه العبارة على أنها نقل للإجماع ، وفي المقابل نجد بعض الباحثين يبحث مسألة ويورد فيها أقوالاً مع أنها محل إجماع ، حيث يتبين أن ما أورده من أقوال ليس في محل الإجماع ، وهذا مر بي في كثير من البحوث .

وأوافقه على الاكتفاء بمحل البحث ، ولا يشترط أن يعرف جميع الإجماعات في جميع المسائل ، وإن كان سيعرفها عند بحث ما يتعلق بها ، فقد حصلت المعرفة لكن بالقوة لا بالفعل، وهذا له صلة وثيقة بمسألة تجزؤ الاجتهاد ، ويظهر لي جواز ذلك ، والله أعلم .

أما أبو يعلى فقال في العدة : ((ويحتاج أن يعرف إجماع أهل الأعصار عصراً عصراً؛ لأنه قد يكون الأصل ما أجمعوا عليه ، فيرد الفرع إليه)) .

وظاهر العبارة أن رأي أبي يعلى كرأي الطوفي في الاكتفاء في معرفة الإجماع في المسألة محل البحث ، يدل لذلك قوله (فيرد الفرع إليه) ، إلا أنه يشدد على الاستقصاء والبحث في جميع العصور ، وهذا من الاحتياط في معرفة الإجماع ، فيظهر أن أبا يعلى وغيره من المتقدمين أكثر تشدداً من المتأخرين في شروط الاجتهاد عامة وفي الإجماع خاصة .

٥ـ ما يتعلق بالنحو واللغة ونحوهما من المباحث اللغوية :

قال : ((ويشترط للمجتهد أن يعرف من النحو واللغة ما يكفيه في معرفة ما يتعلق بالكتاب والسنة من نص وظاهر ومجمل وحقيقة ومجاز وعام وخاص ومطلق ومقيد ودليل خطاب ونحوه كفحوى الخطاب ولحنه ومفهومه ؛ لأن بعض الأحكام يتعلق بذلك ويتوقف عليه توقفاً ضرورياً (ثم ضرب أمثلة) ثم قال : وعلم تتعلق به الأحكام الشرعية هذا التعلق جدير أن يكون معتبراً في الاجتهاد ، ويلحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكَلِم والفرق بينهما)) .

يشير في هذا الشرط إلى أهمية معرفة النحو واللغة وعلومهما التي يتعلق بها استنباط الأحكام من أدلتها ؛ يدل على ذلك أن الأحكام إنما تؤخذ من ألفاظ الأدلة الشرعية ، وهذه الأدلة جاءت باللغة العربية ، ولا يمكن فهمها واستنباط الأحكام منها إلا بالعلم بقواعد اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة ونحوها ؛ ولذا فقد برز كثير من الأصوليين في علوم اللغة ، حتى إن أهل

اللغة استفادوا كثيراً من المباحث الأصولية خاصة ما يتعلق بالألفاظ وطرق الاستنباط منها .

إلا أن أكثر الأصوليين يكتفون من المجتهد بالقدر الذي يفهم به الخطاب ويعرف أنواع الدلالات المختلفة كالنص والظاهر والمجمل والمبيَّن والحقيقة والمجاز والعام والخاص والمطلق والمقيد ، ولا يلزم أن يكون في اللغة والنحو كسيبويه والكسائي والخليل والمبرد ونحوهم .

وقد نص الطوفي على ذلك فيما بعد (ص٥٨٣) حيث قال : ((وكذلك لا يشترط معرفة دقائق العربية والتصريف حتى يكون كسيبويه والأخفش والمازني والمبرد والفارسي وابن جني ونحوهم ؛ لأن المحتاج إليه منها في الفقه دون ذلك)) .

وقد ضرب الطوفي أمثلة كثيرة على تأثير اللغة في استنباط الأحكام ، أكتفي بأحدها وهو قوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركنا صدقة) (متفق عليه) ، فالرواية الصحيحة فيه برفع (صدقة) ، وهذا يعني أن الأنبياء لا يورثون مطلقاً ، وما تركوه فهو صدقة ليس لورثتهم فيه حق ، بينما يرويه الشيعة بنصب (صدقة) ومعناه أنهم لا يورِّثون ما تركوه للصدقة، ويُفهم منه أن ما ورَّثوه لغير الصدقة يُورَث عنهم ، وبناءً على ذلك فلورثتهم الحق في المطالبة بإرثهم ، فلفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم المطالبة بحقها ، لكن الشيعة يتهمون أبا بكر بأنه منعها حقها الثابت لها ، وقد عبَّر الطوفي عن ذلك بقوله : ((حتى إنهم بناءً على ذلك ظلموا أبا بكر رضي الله عنه ، وشنعوا عليه بأنه منع فاطمة حقها)) ، وهذا يدل ــ كما ذكر المحقِّق ــ على نفي ما اُتُّهم به الطوفي من تهمة التشيع ، حيث ترضى عن أبي بكر وصرَّح بظلم الشيعة له ، وهذا يؤكِّد ما كان شيخنا الدكتور النملة يحث عليه ، وهو عدم قبول كلام بعض العلماء في بعض ، وإنما يُرجع إلى كتبهم ويُتحقق من ذلك ، وقد وجدنا هنا أن الطوفي بريء مما نُسِب إليه ، والله المستعان وإليه المرجع والحكم بين العباد .

وأوافق الطوفي فيما ذكره من أهمية العلم بقواعد اللغة وما يتصل بها من علوم خادمة لاستنباط الأحكام ، مع أهمية التأكيد على عدم اشتراط الاجتهاد في اللغة ، مع أن بعض العلماء كالشاطبي يشترط أن يكون مجتهداً في اللغة ، ولا يظهر لي رجحان ذلك ؛ لأنه خروج عن غاية الاجتهاد ، وهي استنباط الأحكام ، ولا يُحتاج إلى ذلك في أصول الفقه كما ذكر الطوفي ، والله أعلم .

أما أبو يعلى فقال في العدة : ((ويحتاج أن يعرف من لغة العرب والإعراب ما يفهم عن الله تعالى وعن رسوله معنى خطابيهما)) .

ونجد هنا أن أبا يعلى ينص على هذا الشرط ، ويتفق مع الطوفي على الاكتفاء بالقدر

الذي يفهم به معنى خطاب الله ورسوله ، أي أن أبا يعلى لا يشترط التبحر والاجتهاد في علم اللغة للمجتهد ، وهذا هو الأظهر والله أعلم .

ويشار إلى أن أبا يعلى ذكر اشتراط معرفة المجتهد ببعض أنواع الدلالات كالمجمل والمفسر والعام والخاص والمطلق والمقيد عند حديثه عن الكتاب والسنة ، حيث كرر ذكر هذه الأنواع في كل من الكتاب والسنة ، أما الطوفي فاقتصر على ذكرها في شرط اللغة ، وهذا أكثر ترتيباً كما سبق مراراً .

٦ـ ما يتعلق بتقرير الأدلة ووجه دلالتها :

قال : ((ويشترط للمجتهد أن يعرف تقرير الأدلة ومايتقوم ويتحقَّق به كيفية نصب الدليل ووجه دلالته على المطلوب)) .

هذا شرط مهم وهو معرفة كيفية الاستدلال بالدليل على الحكم المراد ، وهذا مرتبط بما سبق من شروط خاصة ما يتعلق باللغة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها .

وأوافق الطوفي على ذلك لكن أرى أن هذا لا يخرج عن الشروط السابقة ، إذ لا يستطيع معرفة وجه الدلالة إلا عن طريق مباحث الألفاظ التي سبقت الإشارة إليها في الشرط السابق ، فيظهر لي أن هذا شرط تابع لما سبق ، ولا يمنع ذلك من التنصيص عليه لأهميته .

أما أبو يعلى فقال في العدة : ((وأن يكون عارفاً باستنباط معاني الأصول والطرق الموصلة إليها ليحكم في الفروع بحكم أصولها ، ويكون عارفاً بمراتب الأدلة وما يجب تقديمه منها)) .

وهذا إشارة من أبي يعلى إلى معرفة وجه الدلالة ، وإن كان الطوفي أكثر صراحةً في ذكر هذا الشرط ، وأما معرفة مراتب الأدلة وترتيبها فهو تابع للشروط الإجمالية التي بدأ بها الطوفي حديثه عن شروط الاجتهاد كما سبق ، وهو شرط مهم لئلا يقدم ما حقه التأخير ويؤخر ما حقه التقديم ، وهذا يتضح في الترجيح بين الأدلة ، فلا يقدم الظني على القطعي مثلاً .

مسائل في شروط الاجتهاد

أـ هل معرفة الفروع الفقهية من شروط الاجتهاد؟

قال : ((ولا يشترط أن يعرف تفاريع الفقه التي يُعنى بتحقيقها الفقهاء ؛ لأن ذلك من

فروع الاجتهاد التي ولَّدها المجتهدون بعد حيازة منصبه ، فلو اشترطت معرفتها في الاجتهاد لزم الدَّور لتوقف الأصل الذي هو الاجتهاد على الفرع الذي هو تفاريع الفقه)) .

ذكر الطوفي هنا أنه لا يشترط معرفة المجتهد بفروع الفقه ؛ لأن ذلك يفضي إلى الدور، وبيان ذلك أن هذه الفروع لا يفرعها إلا المجتهد الذي اكتملت فيه الشروط ، فإذا جعلناها شرطاً للاجتهاد لم يمكن الفقيه تفريعها إلا بالاجتهاد ، أي أنها شرط للاجتهاد ، والاجتهاد شرط لتفريعها!! .

وأوافقه على ما ذكر إذا كان المراد الفروع التي سيقوم باستنباط حكمها ، **لكن** يمكن أن يُقال إنه يمكنه حفظ ما فرَّعه المجتهدون ليتدرَّب على الاستنباط ، ولتكون هذه الفروع ثمرةً لما يعرفه من مسائل أصولية ، فدراسة الأصول بعيداً عن الفقه من شأنه إضعاف الملكة الأصولية الفقهية لمن يطمح في الاجتهاد ، ثم لا يُعقل أن نشترط فيه معرفة الكتاب والسنة والإجماع والناسخ والمنسوخ وعلوم اللغة ، ثم نقول : لا يلزمه أن يعرف الفروع الفقهية ؛ لأن من زاول معرفة الشروط السابقة لا بد أن يكون اطلع على كثير من فروع الفقه ، ولا نتصور أن يكون عامياً لا يعرف شيئاً من الفروع الفقهية ثم يتحول فجأة إلى مجتهد !!.

ولم يعرض أبو يعلى في العدة لما ذكره الطوفي هنا .

ب ــ هل يشترط للمجتهد معرفة المنطق؟

قال : ((وربما اشترط بعضهم معرفة المنطق ، إذ به تتحقق معرفة نصب الأدلة وتقرير مقدماتها ووجه إنتاجها المطالب لكونه ضابطاً للأشكال المنتجة من غيرها ، والحق أن ذلك لا يشترط ، لكنه أولى وأجدر بالمجتهد خصوصاً في زماننا هذا الذي قد اشتهر فيه علم المنطق ، حتى إن من لا يعرفه ربما عُد ناقص الأدوات عند أهله ، وإنما قلنا لا يشترط ؛ لأن السف كانوا مجتهدين ، ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي ؛ لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالتها على المطلوب بالدُّرْبة والقوة ، فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك مثلهم فيه ، وكذلك نقول فيمن ساعده طبعه على صواب الكلام واجتناب اللحن فيه لم يشترط له علم العربية)) .

كأن الطوفي يشير إلى خلاف في اشتراط تعلم المجتهد لعلم المنطق ، فقيل يلزمه ذلك ؛ ليتمكن من إقامة الدليل ومعرفة الأشكال المنتجة من أنواع البراهين والمقدمات على تفصيل يُذكر في المقدمة المنطقية في كتب الأصول ، إلا أن الطوفي اختار عدم اشتراطه استدلالاً بفعل السلف ، فقد كانوا مجتهدين ومع ذلك لم يعرفوا المنطق ، والمراد القواعد المنطقية الخاصة

وإلا فهم أهل العقل والمنطق ؛ ولذا قال الطوفي : (ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي) ، فلم يخوضوا في هذا العلم لمعرفتهم بطرق الاستدلال وكيفية توجيه الأدلة ، فمن عرفه بغير المنطق لم يحتج إليه ، كما أن أهل السليقة العربية لا يحتاجون إلى العلم بقواعد اللغة العربية وهذا دليل قياسي .

وعلى الرغم من ذلك فإن الطوفي يرى أنه حري بالمجتهد أن يعرفه لشهرته عند الأصوليين ، حتى لا يُرمى بالجهل ونقص العلم .

ولا أوافق الطوفي على هذا بل أرى أهمية المنطق خاصة ما يتعلق بالاستدلال وكيفية ترتيب النتيجة على المقدمات ، خاصة في العصور المتأخرة ، حيث صار المنطق ضماناً لصحة الاجتهاد وضبط العقل وصيانته عن الخطأ بالقدر الذي يخدم الأصولي فقط دون تعرض لنصوص العقائد والحكم عليها بالعقل ؛ لأن ذلك كان سبباً في رفض المنطق جملةً ، مع أن فيه فوائد جمة للفقيه والأصولي ، فأرى أنه يجب أن يكون شرطاً ، وأما القياس على السلف ، فلا يصح ؛ لأنهم تميزوا بميزات لا توجد في المتأخرين فلا يُقاس عليهم ، والله أعلم .

ولم يعرض أبو يعلى في العدة لهذا الجانب .

ج ــ هل يشترط للاجتهاد معرفة تفاصيل العقيدة والاستدلال عليها بأدلة المتكلمين؟

قال : ((قال الآمدي : ويشترط للمجتهد أيضاً أن يكون عالماً بوجود الرب تعالى وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات النفسية وغيرها ، مصدقاً بالرسول صلى الله عليه وسلم وبما جاء به من الشرع المنقول ، كل بدليله من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

وقال الغزالي : ليس معرفة الكلام بالأدلة المجردة فيه على عادة المتكلمين شرطاً في الاجتهاد ، بل هو من ضرورة منصب الاجتهاد ، إذ لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعَه أدلة الكلام فيعرفها ، حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع بالشروط المذكورة . هذا معنى كلامه)) .

اكتفى الطوفي في هذه المسألة بالنقول عن الآمدي والغزالي ، ولعله يوافقهما فيما ذكراه.

فالآمدي يشترط العلم بالله وصفاته والتصديق بالرسول مع الاستدلال على ذلك بطريقة المتكلمين ــ كما في الإحكام ٤/١٧٠ــ إجمالاً لا تفصيلاً ، أما الغزالي فيرى أن الاستدلال بأدلة المتكلمين هي العادة الغالبة ، وليست شرطاً ، فيجوز الاجتهاد ولو لمقلِّد في أصول الدين .

ولا أوافق الطوفي فيما نقله عن الآمدي والغزالي ، فهما من مشاهير أئمة الأشاعرة ،

ولهم في الاستدلال طريقة لا توافق طريقة أهل السنة والجماعة ، فهم يهتمون بالأدلة العقلية على حساب أدلة الشرع ، وهذا ليس افتراءً عليهم ، بل هو صريح في كتبهم التي ألفوها في العقائد .

نعم لا بد للمجتهد من معرفة أصول الدين من توحيد الله بأنواع التوحيد الثلاثة (الربوبية والألوهية والأسماء والصفات) والتصديق بالرسول صلى الله عليه وسلم ، لكن لا يُستدل على ذلك بأدلة المتكلمين العقلية ، وإنما الفيصل في ذلك الأدلة السمعية والنظر في الآيات الكونية التي يمكن من خلالها إثبات الصانع جل وعلا ، والنظر في معجزات الرسول وآيات صدقه مما يحمل على التصديق به .

ولم يعرض أبو يعلى لذلك في العدة .

خاتمة

قال : ((المشترط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي ، سواءً انحصر ذلك في جميع ما ذُكر ، أو خرج عنه شيء لم يُذكر ، فمعرفته معتبره)) .

وهذا كأنه استدراك من الطوفي لما يمكن أن يكون قد فاته من شروط الاجتهاد ، فالضابط عنده : كل ما يتوقف عليه حصول الظن بالحكم الشرعي .

ولا بد من الإشارة إلى أن الطوفي اقتصر على الشروط الخاصة للاجتهاد ، وبدأ أولاً بذكرها إجمالاً تبعاً لابن قدامة الذي تبع الغزالي !! ولم يذكر الشروط العامة للاجتهاد كالإسلام والبلوغ والعقل ونحوها .

ولعله لم يذكرها للعلم بها ، فلا يعقل أن نتحدث عن شروط تفصيلية لا توجد في أكثر المسلمين ثم يتصور أحد دخول المجانين والصبيان ونحوهم!!! .

المطلب الرابع
حكم الاجتهاد

حكم الاجتهاد يُراد به أمران :

الأول : حكمه من حيث الذات ، فقد يكون فرض عين أو فـــرض كفايـــة أو منـــدوباً أو محرماً ، ولم يذكر الطوفي ذلك في شرحه ؛ لذا لن أعرض له .

الثاني : حكمه من حيث التصويب والتخطئة في الأصول والفروع ، وقد عرض الطوفي كغيره من الأصوليين لهذه المسألة ، إلا أنني سأقتصر على الفروع فقط ، وسأكتفي بنقـــل مـــا يتعلق بالفروع من كلام الطوفي ، ولو أدى ذلك إلى حذف بعض كلامه .

مسألة التصويب والتخطئة في الفروع

عرض الأقوال

قال : قال أصحابنا : الحق في قول واحد من المجتهدين عيناً ، أي : المصيب معيَّن في فروع الدين ، ومن عداه مخطيء ، وإذا لم يوجد قاطع أي دليل قاطع فهو معذور في خطئـــه مُثاب على اجتهاده ، وهو قول بعض الحنفية والشافعية ، وقال بعض المتكلمين : كل مجتهد في الفروع مصيب ، واُختُلف فيه عن أبي حنيفة والـــشافعي ، وقالـــت الظاهريـــة وبعـــض المتكلمين منهم بشر المريسي وابن عليّة وأبو بكر الأصم والإمامية من نفاة القياس قالوا: إن الإثم لاحق للمخطيء مطلقاً في الأصول والفروع ، وعبارة (الروضـــة) و(المستـــصفى) : إن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع .

عرض الطوفي فيما مضى الأقوال في مسألة التصويب والتخطئة ، وحاصل ما ذكره من الأقوال بعد حذف ما يتعلق بالأصول :

القول الأول : أن المصيب واحد من المجتهدين ، ومن عداه فهو مخطيء ، وأصـــحاب هذا القول يسمون **(المخطئة)** ،ويرون أن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أصابه من أصابه ، وأخطأه من أخطأه .

فإذا حدثت حادثة ليس فيها دليل قاطع وتوجه إلى بحث حكمها المجتهدون ، فللـــه فيهـــا

حكم معيَّن ، فمن أدركه فهو المصيب ، ومن لم يدركه فهو مخطيء ، **لكنه معذور غير آثـــم** ؛ لأنه اجتهد ، ويُثاب على اجتهاده ، لكن لا يُقطع بخطأ واحد بعينه ، ولا بإصابة واحد بعينه .

والمراد بما إذا لم يوجد دليل قاطع : الأدلة الظنية ، وهذا محل الاجتهاد في الفــروع ، والمراد بهذه العبارة إخراج أصول الدين ونحوها مما أدلته قطعية كأركان الإسلام .

وهذا مذهب جمهور العلماء ، ونُسب إلى الأئمة الأربعة مع شك في نسبته إلى أبي حنيفة والشافعي كما سيأتي ، وهو قول الظاهرية خلافاً لمن نسب إليهم القول الثالث كما سيأتي(ينظر: ميزان الأصول للسمرقندي : ص٧٥٣ ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي : ص٤٣٨ ، والإحكـــام للآمدي : ١٨٤/٤ ، والعدة لأبي يعلى : ١٥٤١/٥ ، والإحكام لابن حزم : ٦٤٧/٢) .

فلا أوافق الطوفي في نسبته هذا القول لبعض الحنفية والشافعية ، بل هو كما تقدم مذهب الأئمة الأربعة وأتباعهم ، ولعله أخذ هذه النسبة من ابن قدامة الذي تلقفها مـــن الغزالـــي دون تمحيص وتدقيق في كتب الأصول ، وهذا ما جرى عليه أكثر المؤلفين من النقل المحض .

أما أبو يعلى في العدة فقد قال : ((فأما أحكام الفروع فالحق فيها فـــي واحـــدٍ عنـــد الله تعالى، وقد نصب الله على ذلك دليلاً إما غامضاً أو جلياً ، وكلف المجتهد طلبته وإصابته بذلك الدليل ، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيباً عند الله تعالى وفي الحكم ، وله أجران : أحدهما علـــى إصابته ، والآخر على اجتهاده ، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله تعالى وفي الحكم ، وله أجـــر على اجتهاده ، والخطأ موضوع عنه ، والحكم بالإصابة والخطأ من طريق غلبة الظن لا مـــن طريق القطع . نص على هذا رحمه الله ... الخ)) .

ونلحظ أن أبا يعلى يقرر القول الأول (قول المخطئة) ويبينه بأوضح بيان مـــن ناحيـــة التصويب والتخطئة ومن ناحية الأجر وعدمه ، وأبو يعلى كان أكثر إفاضة في بيان هذا القـــول وشرحه من الطوفي الذي كان عرضه لهذه المسألة مقتضباً مختصراً رغم شهرتها !!.

ثم إن أبا يعلى نسب هذا القول للإمام أحمد ، ثم أطال في ذكر مستند هذه النـــسبة مـــن خلال روايات كثيرة تدل على أن هذا هو رأي الإمام أحمد ، ولا أرى داعياً لنقلها وبيانها ؛ لأن الطوفي لم يعرض لها .

ثم قال أبو يعلى : ((وبهذا قال أكثر أصحاب الشافعي ... ، وحُكي مثل مذهبنا عن بشر المريسي والأصم وابن علية)) .

وأبو يعلى كان أكثر دقةً من الطوفي حيث نسب هذا القول إلى أكثر الشافعية وهو الحق، بينما نسبه الطوفي إلى بعضهم فقط ، ولم ينسبه إلى المالكية مع أنه مذهبهم ، أما الحنفية فنسب

إليهم قولاً آخر يأتي بيانه .

أما نسبة أبي يعلى هذا القول إلى المريسي ومن تابعه ففيه تفصيل ، فإن كان المراد رأيهم في أن الحق واحد فهذا صحيح ، ولعل هذا ما قصده أبو يعلى ؛ حيث إنه عرض القول الأول بناءً على التصويب والتخطئة ، ولم يعرض للتأثيم وعدمه ، وإن كان المراد أن قولهم كقول الجمهور تماماً فلا شك أن هذا مجانب للصواب ، إذ يرون أن المجتهد آثم إن أخطأ الصواب كما يأتي في القول الثالث والجمهور لا يرون أنه آثم ، فالطوفي من هذه الناحية كان أكثر دقةً ، وفصل قول المريسي والأصم وابن علية عن قول الجمهور .

القول الثاني : أن كل مجتهد مصيب ، وأن حكم الله تعالى ليس حكماً معيناً ، بل هو تابع لظن المجتهد ، فحكم الله في كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده ، ويسمى أصحاب هذا القول **(المصوِّبة)** . وهذا رأي بعض المتكلمين كالباقلاني والغزالي وأكثر المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وابنه أبي هاشم . (ينظر : المستصفى : ٣٥٧/٢ ، والبرهان للجويني : ١٣١٩/٢ ، والمعتمد لأبي الحسين البصري : ٩٤٩/٢) .

وأما قوله (واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي) فيدل على وجود لبس في نسبة هذا القول إليهما ، وهذا مبني على ما نقله بعض أصوليي الحنفية والشافعية مما قد يُفهم منه أنهما يريان هذا الرأي .

أما أبو حنيفة فسبب الاختلاف عنه ما نُقل عنه أنه قال ليوسف بن خالد السمتي : (كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) ، فقال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (١١٣٩/٤) : ((فبيَّن أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله)) .

وأما الشافعي فقد ذكر الغزالي في المستصفى (٣٦٣/٢) اختلاف الرواية عنه ، إلا أن الشيرازي في شرح اللمع (١٠٤٦/٢) قال : ((هذا (يريد أن الحق واحد) هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد ، وليس له قول سواه)) .

بل إن الجويني نقل في البرهان (١٣١٩/٢) عن القاضي أبي بكر أنه نسب إلى الشافعي القول الأول ، وقال : ((لولا أن مذهبه هذا ، وإلا ما عددته من الأصولية!)) .

وما سبق يدل على أن الصحيح عن الأئمة الأربعة القول الأول ، ولا يصح عن أحد منهم القول بتصويب كل مجتهد ، فضلاً عن أن يكون ذلك مذهبهم جميعاً كما نُسب إليهم .

أما أبو يعلى فقال:((وقال أبو الحسن الكرخي ــ فيما حكاه أبو سفيان السرخسي عنه ــ: مذهب أصحابنا جميعاً : أن كل مجتهد مصيب لما كُلِّف من حكم الله تعالى ، والحق في واحد

من أقاويل المجتهدين . (ثم ذكر نقولاً عن بعض الحنفية تشبه هذا النقل) .

وذهبت المعتزلة إلى أن كل مجتهد مصيب ، واختلفوا : هل هناك أشبه مطلوب أم لا ؟ فمنهم من قال : هذا (لعلها هناك) أشبه مطلوب ، إلا أنه لم يُكلف إصابته ، كما قال أصحاب أبي حنيفة ، ومنهم من قال : ليس هناك أشبه ، ولا عند الله في الحادثة حكم ، وإن فرض كل واحد ما يغلب على ظنه وأدى إليه اجتهاده . حُكِي ذلك عن أبي هاشم .

واختلفت الأشعرية : فقال الأكثر منهم مثل قول ابن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني وغيرهما : مثل قولنا ، وقال أبو بكر الباقلاني : لأبي الحسن الأشعري في ذلك قولان ، واختار أن كل مجتهد مصيب ، وأن فرض كل واحدٍ ما يغلب على ظنه ويؤديه إليه اجتهاده ، وليس هناك أشبه مطلوب)) .

وفي نقل أبي يعلى عن الحنفية ما يوميء إلى أنهم من المصوبة ، لكن التدقيق في كلامهم يدل على موافقتهم للجمهور ، فقد نص الكرخي ــ كما نقل عنه أبو يعلى ــ على أن الحق في واحد من الأقوال ، وهذا مذهب الجمهور كما مضى ، وهذا لا يمنع أن يكون المجتهد مصيباً لما كلفه الله به ؛ لأنه لم يكلف بإصابة الحق ، وإنما كلف بالاجتهاد ، فلا يؤخذ من هذا القول وغيره أن الحنفية من المصوبة كما يُفهم من كلام أبي يعلى والله أعلم .

وأما نسبة التصويب للمعتزلة فهذا حق يدل عليه ما في كتبهم كالمعتمد وغيره ، وتفصيل مذهب الأشاعرة يدل على عناية أبي يعلى في نقل المذاهب ودقته في **أكثر** المواضع ، فهو في هذه المسألة ــ مثلاً ــ كان أدق من الطوفي وأكثر منه في استيفاء الأقوال والأدلة ، مع أن الطوفي هو المتأخر ، وقد اطلع على مزيد من المراجع الأصولية ، وإن كان الطوفي قد أشار إشارةً سريعة إلى بعض أقوال الأشاعرة وإلى تعدد النقل عن بعض الأئمة ، لكن ذلك كان في آخر عرض الأقوال ، وجاء ذلك في نقل عن الآمدي لا يخرج عما قرره أبو يعلى .

القول الثالث : أن المصيب واحد ، والحق في جهة واحدة ، لكن المخطيء آثم غير معذور سواءً بذل جهده أو لم يبذله . وهذا منسوب لبشر المريسي وتابعه على ذلك أبو بكر الأصم وابن علية . (ينظر : البرهان : ١٣١٦/٢ ، والعدة : ١٥٤٨/٥ ، والمستصفى : ٣٦٠/٢ ، والمعتمد : ٩٤٩/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٣١١/٤) .

أما الظاهرية فمذهبهم كما في الإحكام لابن حزم (٦٤٧/٢) أن المصيب واحد ، ولا إثم على المخطيء المعذور الذي بذل جهده .

ولا أوافق الطوفي على التسوية بين بعض المتكلمين والظاهرية ، فلو تأملنا قول

الظاهرية لوجدنا أنهم يوافقون الجمهور في القول الأول ؛ وبيان ذلك : أن المخطيء الذي بذل جهده لا إثم عليه عندهم ، ويأثم إذا لم يبذل جهده ، ومن المعلوم أنه لا اجتهاد إلا ببذل جهد ، فمن لم يبذل جهده فهو لم يجتهد اجتهاداً اصطلاحياً كما سبق ، فقول الظاهرية في الحقيقة يؤول إلى قول الجمهور بخلاف ما تدل عليه عبارة الطوفي ومن نقل عنه .

أما أبو يعلى فلم يشر إلى هذا القول ؛ وذلك لأنه عرض المسألة في التصويب والتخطئة فقط ، ولم يتعرض للتأثيم وعدمه ، وقد سبق أنه عدَّ المريسي ومن تابعه من أصحاب القول الأول ، وقد سبق بيان وجهة نظره في ذلك .

أدلة الأقوال :

دليل القول الثالث :

قال : ((لأن في الفروع حقاً متعيناً عليه دليل قاطع ؛ لأن الأصل عدم جميع الأحكام ، فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع ، فهو ثابت ، وما لم يثبت بدليل قاطع ، فهو باقٍ على النفي الأصلي قطعاً ، ولا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني ، إذ لا مجال للظن في الأحكام ، وإنما قال هؤلاء هذه المقالة بناءً على إنكارهم خبر الواحد والقياس ، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر ؛ لأن هذه هي مدارك الظنون في الشرع ، فإذا أنكروها لم يبقَ معهم ما يفيد الظن مقتصراً عليه ، فتعين ما يفيد القطع كالنص المتواتر والآحاد الصحيحة فإنها تفيد العلم عند الظاهرية)) .

هذا دليل من يرى تأثيم المخطيء في الفروع ، وبيانه : أن المجتهد لا يأثم إلا على مخالفته لدليل قطعي ، والأدلة في الفروع قطعية ، إذ لا مجال للظن في الأحكام ، فالأصل عدم وجود أي حكم ، وما ثبت من الأحكام إنما ثبت بدليل قطعي ، وما عداه باقٍ على النفي الأصلي بدلالة العقل ، فما ثبت بدليل سمعي فهو دليل قاطع ، وما لم يثبت بدليل سمعي فهو باقٍ على النفي الأصلي قطعاً ، فلم يبق مجال للظنون .

والسبب في تأصيل ذلك أن القائلين بهذا القول ينكرون الأدلة الظنية كالقياس وخبر الواحد والعام والظاهر ، فلم يبق لهم إلا الأدلة القطعية .

جواب هذا الدليل : (ص٦١٢)

قال : ((وقول الظاهرية باطل لبطلان مبناه ، وقد سبق أن قولهم بتأثيم المخطيء في الفروع مبني على إنكار الاحتجاج بمدارك الظنون من الظاهر والعموم وخبر الواحد والقياس، وذلك باطل بما سبق في مواضعه ، فيبطل ما يبنى عليه)) .

يُجاب عن هذا الدليل بأنه يتضمن إنكار الأدلة الظنية في الفروع الفقهية كالقياس وخبر الواحد والعام والظاهر ، وهذا باطل بالإجماع ، وتفصيل ذلك يحتاج إلى تفصيل حجية كل واحد من هذه الأدلة ؛ ولذا أحال الطوفي على مواضع هذه الأدلة كل في محله ، مع أن الظاهرية يرون أن خبر الواحد إذا صح سنده يفيد العلم ، فلعل التمثيل به كان من غيرهم .

ومن المهم التذكير بما سبق أن الظاهرية في الواقع أقرب إلى رأي الجمهور ، وإن كان تعبيرهم عن رأيهم قد يكون له أثر في إدراجهم ضمن القائلين بتأثيم المخطيء في الفروع .

أما أبو يعلى في العدة فلم يشر إلى هذا القول ولم يستدل له .

دليل القول الأول :

قال الطوفي: ((قوله (الأول) أي احتج الأول ، وهو القائل إن الحق في قول واحد بعينه بقوله سبحانه وتعالى(وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان)(الأنبياء٧٨ـ٧٩) ولولا أن الحق في جهة بعينها لما خُص سليمان بالتفهيم ، إذ كان يكون ترجيحاً بلا مرجح ، ولولا سقوط الإثم عن المخطيء لما مدح داود عليه بقوله عز وجل (وكلا آتينا حكماً وعلماً) ؛ لأن المخطيء لا يُمدح ، فدل هذا على أن الحق في قول مجتهد معيَّن ، وأن المخطيء في الفروع غير آثم)) .

بيان هذا الدليل : أن من يرى أن الحق في قول واحد من المجتهدين مع عدم تأثيم المخطيء استدل بقوله تعالى (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً) ، ووجه الدلالة من الآية :

أـ أن الله تعالى نص على أن المصيب واحد ، وأن الحق في قول سليمان عليه السلام ، حيث خصَّصه بتفهيم الحق ، وهذا يدل على عدم إصابة داود عليه السلام للحق ، إذ لو كان مصيباً أيضاً لما كان هناك فائدة من تخصيص سليمان بالتفهيم ، وهذا دليل التلازم ، أي يلزم من تخصيص سليمان بالفهم أنه المصيب لوحده دون داود عليهما السلام .

ب ـ أن الآية تدل على أن المخطيء في الفروع لا يأثم ؛ وذلك لأن الله مدح كلاً من سليمان وداود بقوله (وكلاً آتينا حكماً وعلماً) ولو كان المخطيء (داود) آثماً لم يُمدح ؛ لأن الآثم لا يمدح ، فلزم من مدح داود عدم تأثيمه ، وهذا وجه آخر للتلازم .

ولتمام بيان هذا الدليل أسوق فيما يلي قصة الحكم في هذه الآية كما رواه ابن كثير في تفسيره (١٨٦/٣) : ففيه أن غنماً رعت في مزرعة كرم (عنب) قد تدلت عناقيده ، ثم أورد أثراً عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قضى داود بالغنم لأصحاب الحرث ، فخرج الرعاء معهم

الكلاب ، فقال لهم سليمان : كيف قضى بينكم ؟ فأخبروه ، فقال : لو وليت أمركم لقضيت بغير هذا ، فأخبر بذلك داود ، فدعاه فقال : كيف تقضي بينهم ؟ قال : أدفع الغنم إلى صاحب الحرث فيكون له أولادها وألبانها وسلاؤها ومنافعها ، ويبذر أصحاب الغنم لأهل الحرث مثل حرثهم ، فإذا بلغ الحرث الذي كان عليه أخذه أصحاب الحرث وردوا الغنم إلى أصحابها .

وأوافق الطوفي على هذا التوجيه ، مع الإشارة إلى أن هذا من أشهر أدلة الجمهور في هذه المسألة ، وقد أورد عليه اعتراضات كثيرة ، إلا أن الطوفي لم يذكرها ، وإن كان أشار إلى جواب مرتبط بدليل القول الثاني ، لذا أترك شرحه إلى حين بيان دليل القول الثاني .

أما أبو يعلى في العدة فقد صدَّر أدلة الجمهور بهذه الآية ووجَّه دلالتها بقوله : ((فموضع الاستدلال أن داود قضى باجتهاده وسليمان قضى باجتهاده ؛ لأن لو كان هناك نص ما اختلفا في الحكم ، فأخبر الله تعالى أنه فهَّم الحكم لسليمان ، فثبت أنه كان أصاب في الحكم، وداود لم يصب ، وعلى قولهم (يعني المصوبة) هما جميعاً مصيبان)) .

ونلحظ أن أبا يعلى يختلف عن الطوفي في توجيه دلالة هذه الآية فيما يلي :

١ــ قدَّم أبو يعلى ببيان أن الحكم في الآية كان باجتهاد مع عدم النص ، إذ لو وُجد نص لم يختلفا ، بينما لم يشر الطوفي إلى ذلك ، وكأنه رأى أن هذا أمر متقرر ، وكلام أبي يعلى في هذا أدق .

٢ــ استدل الطوفي بالآية من وجهين أحدهما بيان أن الصواب في قول واحد والثاني بيان عدم تأثيم المخطيء ، أما أبو يعلى فقد اقتصر على الوجه الأول ، ولا شك أن كلام الطوفي في هذا أوفى ، لكن قد تقدم أن أبا يعلى فرض المسألة في التصويب والتخطئة بغض النظر عن التأثيم وعدمه ؛ ولذا لم يشر إلى القول الثالث الذي يرى تأثيم المخطيء .

٣ــ أطال أبو يعلى في ذكر الاعتراضات التي ترد على الاستدلال بهذه الآية والجواب عنها ، بينما لم يذكر الطوفي مناقشة لها ، عدا ما سيذكره من اعتراض متعلق بالقول بالأشبه كما سيأتي ، ولعل مرد ذلك إلى أمرين :

الأول : أن أبا يعلى يتبنى القول بأن الحق واحد بقوة ، ولذا أطال في سرد الأدلة وما ورد عليها من مناقشات مع الجواب عنها ، أما الطوفي فذكر هذا القول تبعاً لابن قدامة ، ولم يكن متحمساً في الاستدلال له ، بل إنه رجَّح فيما بعد القول بتصويب كل مجتهد !!.

الثاني : أن عرض الطوفي لهذه المسألة ــ رغم شهرتها ــ كان مقتضباً مختصراً لم يستوف فيه الأقوال والأدلة والاعتراضات والجواب عنها ، بل اقتصر على إيراد هذه الآية

فقط، بخلاف أبي يعلى الذي عرض هذه المسألة بشكل مفصَّل لا يكاد يوجد في كثير من كتب أصول الفقه ؛ ولذا تأثر به من جاء بعده كأبي الخطاب في التمهيد وابن عقيل في الواضح .

وبالإضافة إلى ذلك فقد ذكر أبو يعلى أدلة كثيرة لهذا القول من السنة وإجماع الصحابة والمعقول ، إلا أنني اقتصر على هذه الآية ؛ لأن الطوفي اقتصر عليها .

دليل القول الثاني :

قال الطوفي : ((احتج الثاني ، وهو القائل إن كل مجتهد في الفروع مصيب ، وليس هناك حكم مقصود ، بل المقصود ما أدَّى إليه ظن المجتهد بأن قال : لا غرض للشارع في تعيين حكم دون حكم ؛ لأن الغرض في ذلك إنما يكون لمن بعض الأشياء أولى به من بعض ، والشارع ليس كذلك ، إذ هذا شأن من يلحقه النفع بفعل الأولى به والضرر بتركه ، والشارع بريء من ذلك ، وإنما قصده تعبُّد المكلف بالعمل بمقتضى اجتهاده الظني وطلبُ الأشبه بمقصود الشرع لو كان له مقصود معيَّن ، فإذا اجتهد المكلف في طلب الأشبه ، فإن أصابه أُجِر أجرين ، وإن أخطأه أجر للاجتهاد ، وفاته أجر الإصابة)) .

هذا دليل من يرى التصويب ، وأنه ليس لله حكم معيَّن ، بل المجتهد مكلف بما غلب على ظنه ، وبيانه : أننا قلنا إن الكل مصيب ؛ لأنه ليس هناك حكم مقصود للشارع حتى يقال إن من أدركه فهو المصيب وغيره مخطيء ؛ وذلك لأن الشارع تعالى ليس له غرض في تعيين هذا الحكم أو ذاك ؛ لأن التعيين وتعلق الذات بحكم معيَّن إنما هو من صفات المخلوقين الذين ينتفعون بفعل شيء ويتضررون بتركه ، والشارع ليس كذلك ، إذ لا تنفعه طاعة المطيع ولا تضره معصية العاصي ، فإن قيل : فلم كُلِّف العلماء بالاجتهاد ؟ فالجواب أنهم مكلفون بالعمل بما يغلب على ظنهم ، وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد للوصول إلى حكم هو أقرب إلى مقصود الشارع ، وهو ما يسمونه : (الأشبه) ، فغاية تكليف المجتهد أن يُطلب منه البحث عن الأشبه ، فإن أصابه فله أجران ، وإن أخطأه فله أجر الاجتهاد .

تنبيه : اختلف في تفسير الأشبه ، فقيل : هو الحكم الذي لو عين الله شيئاً لعيَّنه ، وهذا هو الأشهر في تفسيره ، وهو تعريف ابن سريج ونُسب إلى بعض الحنفية ، وقيل: المراد بالأشبه : أولى طرق العلة عند الله تعالى ، وقيل : هو معنى ينقدح في القلب ولا يقبل البيان باللسان ، لكن قال الجويني عن هذا المعنى : ((وهذا هذيان لا حاصل له وراءه!)) (ينظر : البرهان : ١٣٢٧/٢ ، والإبهاج : ٢٥٩/٣ ، وتيسير التحرير : ٢٠٢/٤ ، وفواتح الرحموت : ٣٨٠/٢) .

وهذا الدليل لم يورده ابن قدامة في الروضة ، بل ذكر لهم أدلة أخرى ، وهذا يدل على أن الطوفي تناول هذه المسألة من زاوية أخرى ، اقتصر فيها على دليل واحد لكل مذهب مع مناقشات يسيرة ، ثم انتهى إلى ترجيح قول المصوبة ، وهذا مما خالف فيه ابن قدامة ؛ ولذا لم يورد اعتراضاً على هذا الدليل ، بل أورد فيما بعد جواباً لدليل قول الجمهور ، وإن كان سيورد فيما بعد مناقشات على مبدأ الأشبه ، وهو مقتضى القول بالتصويب الذي يرجحه .

ولا أوافق الطوفي على هذه الطريقة في العرض ، فكان عليه أن يذكر الأدلة المشهورة لكل مذهب وما يرد عليها من مناقشات ؛ لأن هذا أقرب إلى العدل والإنصاف ، لكنه تعامل مع الأدلة بصورة انتقائية مختصرة اختصاراً مخلاً ، وهذا يظهر من خلال مقارنة عرض الطوفي بعرض كتب الأصول الأخرى خاصة كتاب العدة لأبي يعلى .

مع أن ما ذكره في دليل القول الثاني ليس مسلماً ، فقوله إن الشارع ليس له غرض في تعيين حكم دون حكم محل نظر ، فالشارع حكيم قصد التكليف بأحكام معينة يمكن التوصل إليها بالاجتهاد والنظر في الأدلة ، وليس صحيحاً أن جميع الأحكام تتساوى عند الشارع ، بل بعضها أكثر تحقيقاً لمقصوده من بعض ، وبالإضافة إلى ذلك فقد ذكر الطوفي عدة مناقشات فيما بعد حول القول بالأشبه مع الجواب عنها .

أما أبو يعلى في العدة فلم يشر إلى هذا الدليل الذي ذكره الطوفي للمصوبة ، وإن كان أبو يعلى قد أورد في ثنايا أدلة الجمهور اعتراضات تشتمل على بعض ما جاء في هذا الدليل ، ومن ذلك ما أورده على الاستدلال بحديث (إذا اجتهد الحاكم) (١٥٥٤/٥) حيث أورد الاعتراض التالي : ((فإن قيل : معناه إذا أصاب الأشبه المطلوب ، فله أجران ، وإن أخطأ الأشبه كان له أجر ، قيل : عندك لم يُكلَّف طلب الأشبه ولا إصابته ، وإنما فرضه ما يغلب على ظنه ، وإذا كان الأشبه وغيره واحداً لم يختلفا في الثواب والأجر)) .

ونلحظ من خلال هذا النقل أن أبا يعلى أشار إلى جزء مما أورده الطوفي ، وهو المتعلق بالأجر ، وأنه متعلق بإصابة الأشبه ، كما أن أبا يعلى أجاب عنه بأن من يرى التصويب يرى أن المجتهد مكلف بما يغلب على ظنه لا بإصابة الأشبه ، فكأنهم يسوون بين الأشبه وغيره في إدراك المكلف له ، وحينئذٍ كان ينبغي ألا يختلفا في الحكم ، لكن الحديث فرَّق بينهما ، وأرى أن هذا جواب كافٍ لأبطال دليل القول الثاني الذي أورده الطوفي ، والله أعلم .

اعتراض على دليل القول الأول :

قال الطوفي : ((وتخصيص سليمان بالتفهيم ، هذا جواب عن حجة الأول الذي زعم أن

الحق معيَّن ، وهو أن تخصيص سليمان بالتفهيم أي بالإخبار أنه فهم الحكم لإصابته الأشبه لا لأن ثَمَّ حكماً معيناً هو مطلوب المجتهد)) .

وبيان هذا الاعتراض : أننا لا نسلم أن سليمان عليه السلام خُصَّ بالتفهيم لأنه أصاب الحق المعين عند الله ، وإنما خُص بذلك لأنه أصاب الأشبه وهو الأقرب لمقصود الشارع ، وهذا لا يدل على وجود حكم معيَّن عند الله ، بحيث يكون هو المراد تحصيله من قِبل المجتهد .

ولا أوافق الطوفي في هذا الاعتراض ، فلا يظهر أنه قوي ، وقد أجيب عنه بأجوبة أشار الطوفي إلى شيء منها ، كما ذكر أبو يعلى بعضها فيما يأتي .

وقد أشار أبو يعلى إلى هذا الاعتراض على الاستدلال بالآية فقال : ((فإن قيل : فقد رُوي أنهما كانا قد حكما من طريق الاجتهاد ، إلا أن سليمان ــ على نبينا وعليه السلام ــ قد أصاب حقيقة الأشبه المطلوب عند الله ، وداود لم يصب ذلك ، فلم يخرجا بذلك عن كونهما مصيبين الحق)) .

ونلحظ أن أبا يعلى قد ساق الاعتراض بأوضح مما ذكره الطوفي ، فأكد على أنهما حكما بطريق الاجتهاد ، ثم أوضح أن سليمان أصاب الأشبه ولم يصبه داود .

وقد أجاب أبو يعلى على هذا الاعتراض بقوله : ((قيل : جماعة مَن خالفنا في هذه المسألة لا تقول : إن هناك أشبه ، وإنما فرضه الاجتهاد وحده ، فلا يصح هذا التأويل منه ، ومن قال : إن هناك أشبه قال : بأنه لم يكلفه ، وإذا لم يكلفه يجب ألا يؤثر وجوده وعدمه في حق أحدهما ، وعلى أنه لولا أنه يجب طلب الأشبه لم يمدح سليمان بفهمه ، وعلى أن الآية وردت في القضية في الحكم ولم ترد في طلب الأشبه ، فوجب أن يكون سليمان مخصوصاً بإصابة الحكم ، وجواب آخر وهو أنه رُوي في الحديث أن سليمان نقضَ حكمه ، ولو كان داود مصيباً لم ينقض سليمان حكمه)) .

وحاصل ما ذكره من أجوبة يمكن تلخيصه فيما يلي :

١ــ أن أكثر المصوبة لا يقولون بالأشبه ، فلا يصح هذا الدليل .

٢ــ أن من قال بالأشبه قال إن المكلف لا يجب عليه إصابة الأشبه ، بل يجب عليه تحصيل غلبة الظن ، فيكون الصواب موجوداً ولو لم يوجد الأشبه ، وهذا يخالف القول به .

٣ــ لو كان طلب الأشبه غير واجب لم يمدح سليمان بإصابته (دليل التلازم) .

٤ــ أن الآية جاءت في قصة الحكم لا في طلب الأشبه ، فسليمان أصاب الحكم لا الأشبه كما تقولون .

٥ــ لو كان الاثنان مصيبين كما تقولون لما نقض حكم داود ، لكنه نقض كما في بعض الروايات ، فيلزم من ذلك عدم صوابه (دليل التلازم) .

وهذه الأجوبة التفصيلية لم يوردها الطوفي في شرحه ، وهذا يدل على أن عرض أبـــي يعلى كان أوفى من عرض الطوفي كما سبق التنبيه عليه .

مناقشات حول القول بالأشبه :

ذكر الطوفي بعد أن أنهى الكلام عن أدلة المخطئة والمصوبة عدة مناقشات عن القــول بالأشبه ، وهي مناقشات مترابطة بعضها متصل ببعض ؛ لذا سأشرحها متواليةً ، ثم أبين وجهة نظري ، مع مقارنة ما ذكره الطوفي بما ذكره أبو يعلى في العدة .

١ــ قال : ((قوله (فإن قيل) إلى آخره ، هذا تشكيك على القول بالأشبه ، وتقريـــره : أن يقال : إن عنيتم بالأشبه ما هو أشبه عند الله سبحانه وتعالى ؛ دل على أن عنـــده حكمـــاً معيناً ، والذي يصيبه المجتهد أشبه بذلك الحكم المعيَّن من غيره فقد ثبت أن الحكم معـــيَّن ، وإن لم تعنوا به هذا فبينوا مرادكم به حتى نعلمه ونتكلم عليه بما عندنا)) .

هذا اعتراض على القول بالأشبه ، وبيانه : أن المصوبة لما قالوا إنه لا يوجد حق معين عند الله وإنما يجتهد المجتهد طلباً للأشبه ؛ قال لهم مخالفوهم من الجمهور : مـــاذا تقـــصدون بالأشبه ؟ هل تريدون الأشبه عند الله تعالى ؟ فإن أردتم ذلك فهذا يدل على أن للحادثة المُجتهد فيها حكماً عند لله تعالى وهو ما تنكرونه .

وإن كنتم تريدون بالأشبه شيئاً آخر ، فعليكم بيانه حتى نتمكن من نقاشكم فيه ، فلا يصح أن يبقى مصطلح الأشبه مجهول المعنى وتتمكنون به من إثبات ما تريدون دون إعلامنا بمعناه.

ولا شك أن هذا سؤال وجيه ؛ ذلك أن حقيقة الأشبه ليست واضحة عند المصوبة أنفسهم، فكيف يريدون توضيحها لغيرهم .

قال : (((قلنا) أي الجواب عن هذا السؤال أن المراد بالأشبه المطلوب للمجتهـــد هـــو الأشبه بما عُهد من حكمة الشرع ، بحيث لو قدرنا أن الشرع لو عين حكماً ملائمـــاً لحكمتـــه الشرعية المفهومة من نصوصه وإشارته وإيمائه لكان مطلوب المجتهد ، وما أصابه باجتهاده أشبه بذلك الحكم المقدَّر ، ولا يلزم من ذلك تعيين الحكم في جهة)) .

هذا جواب عن السؤال السابق ، وحاصله : أن المصوبة يريدون بالأشبه الأقرب إلى ما

عهدناه من حكمة الشرع ، فمَن تأمل الأدلة الشرعية وجدها تنص أو تشير أو تومىء إلى الحكمة والمصلحة من مشروعية الحكم ، وهذا موجود في كل فرع فقهي ، ففي المسألة المُجتهد فيها لو قدرنا أن الشرع سيعيِّن حكماً ، لعين هذا الأشبه الذي يبحث عنه المجتهد ، والمجتهد الذي أفنى عمره في الاجتهاد والنظر في الأدلة يتمكن غالباً من الوصول إلى هذا الأشبه ؛ لأنه خبر عادة الشارع ، وتعليقه الأحكام بالمصالح .

قالوا : إن المجتهد يصيب في اجتهاده هذا الأشبه ، وهو حكم مقدَّر ، وليس حكما معيناً عند الله تعالى ، بل هو تابع لظن المجتهد ومعرفته لعادة الشارع في حكمه .

٢ـ ثم قال : (((فإن قيل) إلى آخره ، هذا سؤال آخر على القول بالأشبه ، وتقريره : أن يقال : لم لا يجوز أن يكون الأشبه الذي فسرتموه هو في نفس الأمر الحكم المعين عند الله عز وجل ؛ لأن الله عز وجل لا يختار من الأحكام إلا ما ناسب الحِكْمة واقتضته ، فيكون المعين هو الأشبه ، ويلزم تعيين الحكم)) .

هذا اعتراض آخر على القول بالأشبه ، وبيانه : أننا فهمنا ما تريدون بالأشبه ، لكن يمكن أن يُعد هذا الأشبه هو نفسه الحكم المعين عند الله تعالى ؛ لأنكم تقولون إن الأشبه ما وافق الحكمة وناسبها ، وهذا هو شأن أحكام تعالى ، وهذا يدل على أن الحكم الذي هو الأشبه عندكم معيَّن عند الله تعالى ، فبطل قولكم إن الحكم ليس معيناً .

قال : ((قوله(قلنا) أي الجواب عن هذا السؤال : أنا قلنا بأن الأشبه ليس معيناً في نفس الأمر عند الله عز وجل ، للقطع بأنه لا غرض له في تعيينه بما سبق آنفاً ، فلو عينه مع ذلك لكان عبثاً)) .

هذا جواب للسؤال المتقدم ، وبيانه : أننا معشر المصوبة لم نقل إن الأشبه معين عند الله تعالى ، بل هو تابع لظن المجتهد ، وليس معيناً ؛ لأن التعيين يعني أن لله تعالى غرضاً في هذا الحكم ، وهذا قبيح منتفٍ عن الله تعالى ، فيكون تعيين حكم عبثاً لا يليق بالشارع ، فثبت قولنا إن الحكم ليس معيناً .

٣ـ قال : ((قوله (فإن قيل) هذا سؤال آخر ، وتقريره : أن تعيين الحكم يجوز قطعاً أن يتضمن مصلحة للمكلفين ، وإذا جاز ذلك فلعل تعيين الحكم تضمن مصلحة لهم ، فتعين لتحصيلها)) .

هذا اعتراض على قول المصوبة إن التعيين عبث لا يليق بالشارع ، وبيانه : أن تعيين الحكم لا يلزم منه أن يتعلق بغرض لله تعالى ، بل يمكن أن يتضمن مصلحة للمكلفين ، وهذا

جائز قطعاً ، ولا يمكنكم إنكاره ، فنقول بناءً على ذلك : إن الله تعالى يعين حكماً يكون فيه مصلحة المكلفين ، وهذا متعين لتحصيلها ، إذ لا يمكن تحصيل المصلحة إلا بتعيين الحكم ، ولا يمكنكم دفع ذلك ؛ لأنكم تتفقون معنا في جواز التعيين لمصلحة المكلفين لا لغرض الشارع .

قال : ((قوله (قلنا) أي الجواب عن هذا أنه معارض بمثله ، وهو أن عدم تعيين الحكم يجوز قطعاً أن يتضمن مصلحة لهم ، فلذلك لم يتعيَّن تحصيلاً لتلك المصلحة ، فما المرجِّح لتعيينه على عدمه مع استوائهما في جواز تضمنهما للمصلحة؟)) .

هذا جواب على الاعتراض السابق ، وبيانه : كما تقولون إن المصلحة قد تكون في تعيين الحكم ، فكذلك نقول نحن : إن المصلحة قد تكون في عدم تعيين الحكم ، وحينئذٍ لا يجوز أن يعيَّن الحكم تحصيلاً لهذه المصلحة ، وإذا كان هذا صحيحاً فلا يمكنكم القطع بأن المصلحة في التعيين ؛ لأنا نقول إن المصلحة قد تكون في عدم التعيين ، فما المرجِّح ؟ .

٤ــ قال : ((قالوا ، يعني القائلين بتعيين الحكم : الدليل يستدعي مدلولاً قطعياً ، والشرع قد أمر المجتهدين بالاستدلال ، فلو لم يكن هناك مدلول لتجرد الدليل عن المدلول ، وهو محال ؛ لأن الدليل والمدلول من الإضافيات التي يستلزم بعضها بعضاً كالأب وابنه والأخ وأخيه)) .

هذا استدراك من القائلين بأن الحق واحد وأن هناك حكماً معيناً ، قالوا: إن القاعدة العقلية أن الدليل يستلزم مدلولاً ، فلا دليل إلا ويوصل إلى الحكم (المدلول) ، ولو لم يوجد المدلول للزم من ذلك محال وهو وجود دليل لا يوصل إلى شيء !! وقد أمر الشارع المجتهدين بالنظر في الأدلة ، فإذا لم ينشأ عن ذلك الوصول إلى حكم معين لم يكن للنظر فائدة ؛ لأنه لا يمكن تصور دليل لا يؤدي إلى حكم ، كما لا يمكن تصور ابن ليس له أب أو أخ ليس له أخ (دليل التلازم) .

قال : (((قلنا) أي الجواب عما ذكرتم أن كون الدليل يستدعي مدلولاً مسلَّم ، لكن المدلول أعم من أن يكون معيناً أو غير معين ، فإن أردتم به يستدعي مدلولاً معيناً فهو محل النزاع ، وهو ممنوع ، وإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً مطلقاً فهو مسلم ، وهو ما ذكرناه من الأشبه ، ولا يلزم التعيين)) .

هذا جواب الاستدراك السابق ، وبيانه : أننا لا ننازع في أن الدليل يستدعي مدلولاً ؛ فهي قاعدة عقلية قطعية لا ينازع فيها عاقل !! لكننا لا نسلم أن المدلول لا بد أن يكون معيناً ، فهذا محل النزاع بيننا وبينكم ، وليس لكم أن تستدلوا به ، فنحن نمنعه ، لكننا نجعل الدليل يستلزم مدلولاً مطلقاً ، أي أنه ليس معيناً ، وهو ما نسميه الأشبه ، فثبت عدم التعيين .

٥ـ قال : ((قوله (فإن قيل) إلى آخره ، هذا سؤال آخر ، وتقريره : أن الأحكام القياسية أي الثابتة بالقياس والاجتهاد محمولة على النصية أي الثابتة بالنصوص ، ثم إن الأحكام النصية معينة ، إذ لا معنى للنص على الحكم إلا الكشف عن حقيقته ، ليتجه التكليف به ، فكذا القياسية يجب أن تكون معينة)) .

هذا اعتراض على القائلين بعدم تعيين الحكم في المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نص، وهو في الحقيقة استدلال قائم على القياس ، وبيانه : أننا نقيس الأحكام الثابتة بالاجتهاد (وهي محل النزاع) على الأحكام الثابتة بالنصوص في أن كلاً منها معينة ، فلا يشك أحد أن الأحكام الثابتة بالنصوص معينة ؛ لأن المراد منها أن يعرفها المكلف ويعمل بها ، فلا بد أن تكون معينة ، فكذا الأحكام الاجتهادية معينة أيضاً ، فأركان القياس : الأصل : الأحكام النصية ، الفرع : الأحكام القياسية (الاجتهادية) ، العلة : أن كلاً منهما مدلول لأدلة شرعية ، الحكم : التعيين في كلٍّ ، فكما أن النصية معينة ، فكذا الاجتهادية يجب أن تكون معينة .

قال : ((قوله (قلنا) أي الجواب عما ذكرتم أنه قياس ظني ؛ لأنكم قستم الأحكام القياسية في التعيين على الأحكام النصية فيه ، وما ذكرناه من الدليل على عدم التعيين أظهر، وقد سبق تقريره ، والعمل بأظهر الدليلين وأقواهما متعين)) .

هذا جواب من لا يرى تعيين الأحكام في المسائل الاجتهادية ، وبيانه : أننا لا نسلِّم هذا القياس ؛ لأنه ظني ، حيث قستم الأحكام القياسية على النصية في التعيين ، وهذا القياس ظني لا يفيد تقوية قولكم ، وهذا بخلاف دليلنا السابق (دليل القول الثاني) على عدم التعيين ، وهو أقوى من قياسكم ، فيجب الأخذ بدليلنا الأقوى ؛ لأن العمل بأقوى الدليلين واجب .

ولا أوافق الطوفي في عرضه السابق للمناقشات ؛ حيث إنه لم يشبع أدلة المسألة بالبحث، لكن كان واضحاً من عرضه المختصر أنه يميل إلى رأي المصوبة ، وهو ما صرح به فيما يأتي في آخر المسألة ، ويدل عليه طريقة صياغة هذه المناقشات ، حيث صدَّر كلام المعارض للأشبه بقوله (فإن قيل) أو (قالوا) ، بينما كان يجيب بقوله (قلنا) ، وهذا انحياز إلى أحد الأقوال مع عدم استيفاء الأدلة ومناقشتها ، ثم إنه لم يعرض المناقشات والاعتراضات القوية لمن يرى عدم التصويب وأن الحكم معين عند الله تعالى كما أوردها غيره كأبي يعلى ، بل عرض مناقشات ضعيفة يسهل الجواب عنها .

ثم إنه لا يُسلَّم له ما أجاب به عن بعض الاعتراضات ، وفيما يلي أبين شيئاً من ذلك :

١ـ في الاعتراض رقم (١) أجاب بأن المراد أنه لو قدرنا أن الشارع سيعين حكماً ،

فإنه سيعين الأشبه ، وهذا تقول على الشارع بغير دليل ، وهو مجرد احتمال لا يقوى علـــى أن يكون مستنداً في مسألة خطيرة كمسألة التصويب والتخطئة ، ثم لم يبين هل نحكم على مجتهـــد معين أنه أصاب الأشبه أو لا ؟ فالأشبه شيء نسبي لا يعلم عنه أحد! .

٢ـــ ما ذكره في جواب الاعتراض رقم (٢) من أن الشارع ليس له غرض في تعيـــين حكم دون حكم ، هذا سبق في دليل المصوبة ، وقد سبق الكلام عنه .

٣ـــ ما ذكره في جواب الاعتراض رقم (٣) من أنه كما يجوز أن تكون المصلحة فـــي تعيين الحكم يجوز أن تكون في عدم التعيين لا يُسلَّم ؛ لأن معنى ذلك أن من المـــصلحة تـــرك الناس يخبطون في الاجتهاد ، ولا يكون هناك حكم يبحثون عنه ، فهم يبحثون عن شيء لـــيس موجوداً!! وهذا عبث ليس فيه مصلحة ،فكيف تكون مصلحته مساويةً لمصلحة تعيين الحكم ؟!.

٤ـــ ما ذكره في جواب الاعتراض رقم (٤) من أن الدليل قد يستلزم مدلولاً غير معـــين غريب جداً ، فقد تقرر أن الدليل هو ما يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ، فكيف يكون هذا المطلوب غير معين ؟! .

٥ـــ ما ذكره في جواب الاعتراض رقم (٥) من أن دليل القول الثاني أقوى من قيـــاس الأحكام القياسية على الأحكام النصية في التعيين لا يُسلم ، فقد سبق أن دليل القول الثاني يقـــوم على أنه ليس من غرض الشارع تعيين الحكم ، وهذا محل نظر ، فكيف يكون أقوى من هـــذا القياس مع أنه قد توفرت أركانه ،والقياس حجة شرعية ، ولا يمنع من ذلك أن لا يفيد إلا الظن.

أما أبو يعلى فقد عقد فصلين في آخر هذه المسألة أحدهما بعنوان (الدلالة على أن هناك حكماً مطلوباً) ، والآخر بعنوان (إذا ثبت أن هناك حكماً مطلوباً فإنه قد كُلِّف بإصابته) ، وفيهما قرَّر أن هناك حكماً معيناً مطلوباً بخلاف قول المصوبة ، وبين أن الأدلة على ذلك هـــي ((مـــا تقدم من الدلائل على أن الحق في واحد من القولين ، فلولا أن هناك حكماً مطلوباً لم يكن الحق في أحدهما)) ، وأضاف بعض التعليلات ، كما قرر أن المجتهد مكلف بإصـــابة هـــذا الحكـــم المطلوب بدليل ما تقدم من أدلة على أن الحق واحد ، وضعف القول بالأشبه ، وناقشه مناقشات مختصرة .

وهكذا يتبين أن أبا يعلى يتبنى القول بأن هناك حكماً معيناً ولا يرى القـــول بالأشـــبه ، بخلاف الطوفي الذي يقوي الرأي القائل بأنه ليس هناك حكم معين ، ويقوي القـــول بالأشـــبه ، حيث اقتصر على إيراد مناقشات واعتراضات عليه ، ثم أجاب عنها ، ومع اخـــتلاف وجهتـــي أبي يعلى والطوفي ، فليس هناك نقاط مشتركة بينهما في هذا المقام ، وإن كان أبو يعلـــى قـــد

أشار إلى بعض ما ذكره الطوفي عن القول بالأشبه ، ومن ذلك قوله (١٥٧٧/٥) : ((وإذا ثبت خطؤه (يعني أحد المجتهدين) علمنا أن هناك معنى قد كُلِّف إصابته ، فأخطأه ، فإن كان ذلك المعنى الحكم على ما نقوله نحن فيجب طلبه ، وإن كان الأشبه بالحادثة فيجب أيضاً طلبه)) .

فأبو يعلى في هذا الموضع يبين أنه لا بد من مطلوب معين ، حتى ولو كان هذا المعين هو الأشبه كما يقول المصوبة .

فوائد تتعلق بهذه المسألة

ختم الطوفي حديثه عن مسألة التصويب والتخطئة بثلاث فوائد لها علاقة بهذه المسألة ، الأولى في الوقائع الشرعية هل لله تعالى فيها حكم أم لا؟ مع علاقتها بهذه المسألة ، والثانية في أن المختار عنده القول بالتصويب مع بيان مستنده ، والثالثة في بيان الفرق بين المسائل الاجتهادية والقطعية ، وبعض هذه المسائل ليس له صلة وثيقة بمسألة التصويب والتخطئة ؛ لذا أذكرها وأشرحها بإيجاز فيما يلي :

الفائدة الأولى :

قال : ((إحداهن : أن القول بأن كل مجتهد مصيب مبني على أن الوقائع الشرعية هل لله تعالى فيها حكم أم لا؟ ولنذكر تفاصيل هذين القولين ، ثم نذكر فروعهما المذكورة إن شاء الله تعالى ... الخ)) .

حاصل ما ذكره في هذه الفائدة بيان سبب الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة ، حيث يفهم منه أنه مبني على الخلاف في الوقائع الشرعية هل لله فيها حكم؟ اختلفوا على قولين :

الأول : أن لله فيها حكما ، لكن قال بعضهم : لا دليل عليه ، والأكثرون على أن عليه دليلاً ، فقيل هو دليل قطعي مأمور بطلبه ، وقيل بل هو ظني لا يكلف بطلبه ، وهو قول كافة الفقهاء كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما .

الثاني : أنه لا حكم لله في الوقائع ، وهذا قول من قال كل مجتهد مصيب ، وهذا قول جمهور المتكلمين كالأشعري والباقلاني والجبائي وابنه ، وبعضهم يقول : لو كان هناك حكم لله فهو الأشبه .

ووجه انبناء مسألة التصويب والتخطئة على هذه المسألة ما يلي :

أ ـــ من قال إن لله فيها حكماً معيناً قال ليس كل مجتهد مصيباً ؛ لأن ذلك الحكم إن كان نفياً فقد أخطأه المثبت ، وإن كان إثباتاً فقد أخطأه النافي ، وبعضهم قال : من قال (ليس كل

مجتهد مصيباً) ، إما أن يكون مصيباً في هذه العبارة أو مخطئاً ، فإن كان مصيباً فقد حصل المطلوب ، وإن كان مخطئاً فقد تبين أنه ليس كل مجتهد مصيباً بدليل أن قائل هذه العبارة قد أخطأ ، والنفي يحصل ولو بواقعة واحدة .

ب ـ من قال ليس لله حكم معين قال : الحكم هو ما أدى إليه ظن المجتهد ، فكل مجتهد مصيب لما غلب على ظنه ؛ لأنه ليس هناك حكم معين حتى نقول إن من لم يصبه فهو مخطيء .

وعلى الرغم من ذلك يرى الطوفي أن النزاع من بعض الوجوه لفظي ؛ حيث يتفقون على أن المجتهد يخرج عن العهدة بما غلب على ظنه وأدى إليه اجتهاده ، فهو لفظي من هذا الوجه .

وأوافق الطوفي على ما ذكره من سبب الخلاف ، حيث إن التأمل في الأدلة يدل على أن هذا السبب من أهم أسباب الخلاف بينهم ، وإن كان هذا لا ينفي وجود أسباب أخرى كالخلاف في فهم بعض الأدلة النصية والإجماع السكوتي مما لم يورده الطوفي .

وأما نوع الخلاف فله جانب معنوي في نظري ، حيث ترتب على ذلك اختلاف في بعض الفروع الفقهية ، ومنها : لو صلى خلف من توضأ تاركاً للنية أو شيء مختلف فيه فإن عليه أن يعيد على مذهب من يشترط النية ، وهذا على القول بالتخطئة ، أما على القول الثاني (التصويب) فالإعادة لا تجب لأن كل مجتهد مصيب (المهذب للدكتور النملة : ٢٣٥٩/٥) ، لكن الطوفي أشار إلى الجانب اللفظي منه ، وهذا صحيح ؛ للاتفاق على أنه لا يكلف أكثر من الاجتهاد ، ويكفيه ما غلب على ظنه .

الفائدة الثانية :

قال : ((الثانية : المختار القول بالتصويب ، وإن كان بعض أخبار الآحاد يدل على خلافه ، كقوله عليه السلام (لقد حكمت فيهم بحكم الملك) ونحوه ، لكن قد يمنع الاحتجاج بها في هذا الباب أو يتأول . وقد دل على التصويب أن المصلين إلى جهات عند اشتباه القبلة لا يعيدون عندنا ، وهي من فروع هذا الأصل ، وساعدها النص ، وتحقيق القول ينبني على أصول : ... الخ)) .

في هذه الفائدة التصريح باختيار الطوفي للتصويب ، مع أنه ذكر أن بعض الأدلة تدل على رجحان القول بالتخطئة ، لكنها ردها بأنها أخبار آحاد ، فنمنع من الاحتجاج بها أو تؤول

بما يدفع دلالتها ، وذكر أن مما يقوي القول بالتصويب عدم إعادة من اجتهد فـي القبلـة ولـو تعددت جهاتهم حسب اجتهادهم ، وهذا من فروع هذه المسألة .

ولا أوافق الطوفي على هذا الكلام ؛ لأن أدلة المخطئة كثيرة ولا تقتصر علـى بعـض أخبار الآحاد ، بل فيها آيات من القرآن وإجماع سكوتي ، ثم لو كانت أخبار آحاد فما المانع من الاستدلال بها خاصة مع كثرتها وصراحة بعضها في الدلالة على المقصود؟ وهذا تحيز غيـر مقبول من الطوفي !!!.

وأما مسألة القبلة فيظهر أنها مسألة خاصة لا يقاس عليها ، ثم إن عدم وجوب الإعادة لا يدل على تصويب كل مجتهد في القبلة ، وإنما يدل على عدم المؤاخذة للجهل بجهة القبلة ، وهذا كما أن المخطيء في الاجتهاد لا يأثم ، ولا ينقض قوله ، وإن تبين أنه خطأ .

وأما الأصول التي ذكر أن القول بالتصويب ينبني عليها فيمكن تلخيصها فيما يلي :

١ـ أن الأدلة الظنية إضافية لا حقيقية ، فالحديث قد يكون دليلاً عند شخص ، ولا يكون دليلاً عند غيره ، وإذا لم تكن حقيقية فإنها لا تؤدي إلى شيء معين هو الصواب .

٢ـ أن علل الشرع أمارات إضافية لا حقيقية ، وهذا في القياس كما سبق في الأدلة .

٣ـ أن الحكم قبل ظهوره للمجتهد هو حكم بالقوة لا بالفعل ، ومن رأى أنه حكم بالفعل فقد غلط وقال بتعيين حكم معين وعدم التصويب .

٤ـ أن الأحكام ليست من أوصاف الذوات ، بل هي إضافية فلا يستحيل أن يكون الشيء حلالاً حراماً بالإضافة إلى شخصين .

٥ـ أن الأحكام تابعة للظنون كما في الرخص ، فدل على أنها ليست معينة .

٦ـ أن أحكام الشرع (الظنية) ليس فيها دليل قاطع ، فلا يجوز الأمر بإصابة ما لـيس عليه دليل قاطع .

٧ـ أن التكليف مشروط ببلوغ المكلف ، وقبل البلوغ لا يوجد حكم معين .

٨ـ أن الخطأ الحقيقي إنما هو بالنسبة إلى ما وجب ، أما الخطأ بالنسبة لما طُلب ولـم يجب فهو خطأ مجازي ، فلا يجوز إطلاقه على المجتهد ؛ لأن خطأه قبـل وجـوب الحكـم ، والحكم لا يتبين إلا بعد الاجتهاد .

وما ذكره من هذه الأصول يرتبط ببعض أدلة القولين ، لكنه لم يفصل الكلام في ذكرها، فلا أزيد شيئاً لم يذكره ، وإن كنت لا أوافقه على ترجيحه وعلى استدلاله بهذه الأصول ، وهي محل مناقشة ، كما في كتب الأصول الأخرى .

الفائدة الثالثة :

قال : ((الثالثة : الفرق بين المسائل الاجتهادية والقطعية مبهم ، وقد حققته في كتاب (إبطال التحسين والتقبيح) ، وأحسب أن الإشارة إليه سبقت في أوائل هذا الشرح ، فبتقدير ذلك لا يضر التأكيد إليه هاهنا. فأقول ... الخ)) .

حاصل ما ذكره من الفرق بينهما :

أ ــ القطعية ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعاً ، ولا يجوز اعتقاد نقيضه ، وهي التي يدل عليها دليل قاطع لا يحتمل الخلاف أو يحتمله احتمالاً ضعيفاً .

ب ــ الاجتهادية ما يجوز اعتقاد الحكم فيها ، ويجوز اعتقاد نقيضه ، وهي التي يدل عليها دليل ظني يحتمل النقض احتمالاً قوياً .

ثم قسم أحكام الشريعة بناءً على ذلك إلى ثلاثة أقسام :

١ــ أحكام قطعية ، وهي التي يدل عليها دليل قاطع مسألة وجود الصانع وحدوث العالم وإرسال الرسل والبعث وأحكام المعاد .

٢ــ أحكام اجتهادية ، وهي التي يدل عليها دليل ظني كأحكام الفروع الفقهية وأكثر أصول الفقه .

٣ــ الأحكام المترددة بينهما ، وهي التي يدل عليها دليل بين القاطع والظني كبقية أحكام الاعتقاد التي وقع الخلاف فيها ، وهي إلى الاجتهادية أقرب .

هذا ملخص ما ذكره من فروق وتقسيمات ، وأرى أنها فروق دقيقة **يوافق عليها** ، وهذا مما يتميز به الطوفي في بعض المباحث من التقسيم والتحقيق بما لا يوجد في غيره .

أما أبو يعلى فلم يعرض لمثل هذه الفوائد ، بل اكتفى ببحث المسألة الأصلية ، وقد سبق أنه كان أكثر استيفاء للأقوال والأدلة من الطوفي .

الخاتمة

من خلال العرض السابق يتبين لنا حقائق كثيرة حول منهج الطوفي في عرض المسائل الأصولية ، كما يتضح الفرق بين المتقدمين كأبي يعلى والمتأخرين كالطوفي في عرض مسائل الأصول ، إلا أنني لا أود تكرار ما سبق ، وأكتفي ببيان المواضع التي وافقت أو خالفت فيها الطوفي والمواضع التي وافق أو خالف الطوفي فيها أبا يعلى ، وفيما يلي بيان هذه المواضع بأرقام صفحات هذا البحث ، علماً بأن تكرار الرقم يدل على تكرار الموافقة أو المخالفة في نفس الصفحة ، وفيما يلي بيان ذلك :

أولاً : المواضع التي وافقت فيها الطوفي (بأرقام الصفحات) :
٣،٧،٨،٩،١١،١١،١٣،١٤،١٥،١٦،٢٥،٣٥،٣٧

ثانياً : المواضع التي خالفت فيها الطوفي (بأرقام الصفحات) :
٥،٥،٦،٨،١٧،١٧،٢٠،٢٢،٢٧،٢٨،٣٢،٣٦

ثالثاً : المواضع التي وافق فيها الطوفي أبا يعلى (بأرقام الصفحات) :
١٠،١١،١٣،١٤،١٥،٢٠

رابعاً : المواضع التي خالف فيها الطوفي أبا يعلى (بأرقام الصفحات) :
٢٠،٢١،٢٢،٢٥،٢٧،٢٨،٣٣